M. Johann Ernst Gunnerus

vollständige

Erklärung

des

Natur- und Völkerrechts

nach den Grundsätzen

des

Herrn Hofrath Darjes.

Zweyter Theil.

Neueste Auflage.

W I E N,

druckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
k. k. Hofbuchdrucker und Buchhändler.

1 7 8 5.

Einleitung
in das
Natur- und Völkerrecht.

Allgemeiner Theil.

Erstes Hauptstück.

Von den freyen Handlungen der Menschen, und ihrer Sittlichkeit.

Ad §. 1.

Nachdem wir in der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrechts einen kurzen Entwurf dieser Wissenschaft gemacht haben, so schreiten wir nun zur Sache selbst. Der Herr Verfasser theilet sein Natur- und Völkerrecht in einen allgemeinen und besondern Theil ein. In dem allgemeinen Theile wird von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen überhaupt gehandelt. Er theilet sich also in zwey Theile ein. In dem ersten Theile wird von den Gesetzen gehandelt.

Weil man aber von den sittlichen Gesetzen keinen vollkommenen, deutlichen und vollständigen Begriff bekommen kann, wofern man nicht vorher die Lehre von den freyen sittlichen Handlungen und von der Verbindlichkeit wohl inne hat, so erhellet, warum der Verfasser, ehe als er in dem dritten Hauptstücke die Lehre von dem Gesetze erkläret, vorläufig in dem ersten Hauptstücke von den freyen Handlungen und ihrer Sittlichkeit und in dem zweyten Hauptstücke von der sittlichen Verbindlichkeit handelt. In dem zweyten Theile wird von der Anwendung der Gesetze auf einzelne freye Handlungen, oder von der Zurechnung gehandelt. Weil man aber die Lehre von der Zurechnung nicht deutlich einsieht, wenn man nicht zuvor die Lehre von der Größe der Sittlichkeit unserer Handlungen verstehet, so ist begreiflich, warum der Verfasser, ehe als er in dem fünften Hauptstücke von der Zurechnung handelt, vorher in dem vierten Hauptstücke die Lehre von der Größe der Sittlichkeit unserer Handlungen aus einander setzt. Wir machen also den Anfang mit der Erklärung des ersten Hauptstücks, worinn **von den freyen Handlungen der Menschen, und ihrer Sittlichkeit** gehandelt wird. Der Verfasser setzt hier als bekannt voraus, daß der Mensch ein vernünftiges Thier sey, und betrachtet ihn auf zweyerley Art.

1) Betrachtet er den Menschen in Absicht auf sein nächstes Geschlecht, in sofern er ein Thier ist, bestimmt die Beschaffenheiten und Veränderungen des Menschen in dieser Absicht und erweiset, in welchem Falle diese frey genennt werden können. §. 2-26. 2) Wird der Mensch in Absicht auf seine

diffe-

differentiam specificam betrachtet, in sofern er ein vernünftiges Wesen ist, und diejenigen Beschaffenheiten und Veränderungen werden aus einander gesetzt, die dem Menschen in dieser Absicht zukommen. §. 27. u. s. w. Der Grund aber von dieser doppelten Betrachtung der Menschen kömmt in dem ersten Absatze vor, wobey wir auf dreyerley zu sehen haben.

1) Der Begriff, den wir von den Menschen haben, ist dieser, daß er ein vernünftiges Thier sey. Hier haben wir auf zweyerley Achtung zu geben a) das nächste Geschlecht des Menschen ist, daß er ein Thier sey, das ist, ein Ding, so eine Seele und einen organischen Körper hat, welche mit einander vereiniget sind. b) die differentia specifica des Menschen ist, daß er ein vernünftiges Wesen sey. Hierbey ist zu merken, daß einige neuere Weltweisen dafür halten, daß dieser Begriff von dem Menschen zu weit sey. Sie berufen sich auf die vernünftigen Einwohner der Planeten, welche sie auch für vernünftige Thiere halten. Sie führen die Engel zum Beyspiel an, von welchen sie sich bemühen zu beweisen, daß sie Geister sind, welche einen organischen Körper haben, die sie deswegen auch für vernünftige Thiere halten. Man findet daher, daß sie sich angelegen seyn lassen, den Begriff des Menschen genauer zu bestimmen. Der sehr witzige und scharfsinnige Professor Canz, erkläret den Menschen durch ein vernünftiges Thier, dessen Körper aus Erde gemacht worden. Allein weil die Vernunft nichts von dem letzten Merkmale des Menschen weiß, so sind andere mit dieser Erklärung des Herrn Canzens nicht zufrieden. Einige sagen, daß der Mensch ein vernünftiges Thier sey, so ein Einwoh-

ner des Erdbodens ist. Durch dieses Merkmal wollen sie den Menschen von den Engeln und Einwohnern der übrigen Planeten unterscheiden, und wenn gleich die Menschen nicht beständig Einwohner des Erdbodens bleiben, so meinen doch diese Weltweisen, daß man die Menschen durch dieses Merkmal auch unter andern Umständen eben sowohl unterscheiden kann, als man die verschiedene Landsmannschaften auf den hohen Schulen durch den Namen des Vaterlandes von einander unterscheidet. Allein weil dieses kein wesentlicher Unterscheid des Menschen ist, so ist man auch nicht mit diesem Begriffe völlig zufrieden. Der Professor Baumgarten in seiner Metaphysik §. 740. erkläret erst die menschliche Seele durch eine solche Seele, welche mit einem menschlichen Körper in der genauesten Gemeinschaft stehet. Er glaubt, daß der Begriff, den wir von dem menschlichen Körper haben, viel klärer sey, als der Begriff, den wir von der menschlichen Seele besitzen, und deswegen hat er den Begriff von dem menschlichen Körper als ein Unterscheidungsstück der menschlichen Seele angesehen. Hierauf erkläret er den Menschen durch ein Thier, so eine menschliche Seele hat. Und seine Erklärung hat, meiner Einsicht nach, für allen andern den Vorzug. So viel aber ist gewiß, daß wir nach unseren gegenwärtigen Umständen keinen vollkommen deutlichen ausführlichen Begriff von dem Menschen haben, indem wir nicht deutlich genug die Merkmale hersagen können, wodurch die vernünftige Seele des Menschen von andern vernünftigen Seelen, und der organische Körper desselben von andern organischen Körpern unterschieden wird. Und in dem Rechte der Natur ists eben nicht so sehr nöthig,

daß

daß wir auf die ganz besondere Unterscheidungsstücke des Menschen Achtung geben. Hier lassen wir uns damit begnügen, den Menschen, als ein vernünftiges Thier, zu betrachten.

2) Weil der Mensch ein vernünftiges Thier ist, n. 1. so erhellet, daß alles dasjenige, was dem Menschen in dieser Absicht zukommt, zum Theil aus dem Begriffe eines Thiers, zum Theil aus dem Begriffe eines vernünftigen Wesens hergeleitet werden muß.

3) Und weil die Vernunft die differentia specifica des Menschen ist, in sofern er ein vernünftiges Thier genennt wird, §. 35. Pr. Log. so folget ferner, daß alle die Prädikate, welche aus dem Begriffe eines vernünftigen Wesens fließen, die ersten Stücke, welche der menschlichen Natur, oder der Natur eines vernünftigen Thieres, eigenthümlich zukommen, (prima naturæ homini propria) ausmachen.

Ad §. 2.

Wir wollen mit dem Verfasser erst diejenigen Prädikate aus einander setzen, welche dem Menschen, in sofern er ein Thier ist, zukommen. Diesem zufolge müssen wir erst den allgemeinen Begriff eines Thieres auswickeln, und hernach sowohl auf die Seele, als auf den organischen Körper, als die wesentlichen Unterscheidungsstücke desselben, Achtung geben. Nachdem der Verfasser in diesem zweyten Absatze vorläufig die wesentlichen Theile eines Thiers bemerkt, macht er

hieselbst den Anfang mit der Betrachtung des organischen Körpers. In dem dritten und folgenden Absätzen kömmt die Betrachtung von der Seele vor. Was die nähere Zergliederung dieses zweyten Absatzes betrifft, so kömmt hier zweyerley vor:

1) Der Begriff von einem Thiere. Es ist nämlich aus der Metaphysik bekannt, daß ein Thier zwey wesentliche Stücke, eine Seele, und einen organischen Körper habe. In den mehresten Metaphysiken wird sowohl die Seele, als auch der organische Körper erkläret. Deswegen setzt der Verfasser hier diese Begriffe als bekannt voraus. Um aber einigen Lesern eine Gefälligkeit zu erweisen, so wollen wir auch diese Begriffe kürzlich aus einander setzen.

a) Ein organischer Körper (corpus organicum) oder ein thierischer Körper (corpus animale) ist, nach Leibnizens Erklärung, eine mechanisch-pyrobolisch-hydraulische Maschine (machina mechanico-pyrobolico-hydraulica). Siehe des Verfassers psycholog. atque pneumat. empiricam, §. CXXII. cor. II. p. 75. Folglich wird zu einem organischen, oder thierischen Körper erfordert:

aa) Er muß eine Maschine seyn. Diese aber wird von dem Herrn Verfasser mechanolog. §. IV. p. 453. durch ein Ding erkläret, welches aus einem solchen Zusammenhang mehrerer nicht will kührlicher Wesen entstanden, vermöge welchen eins die Bewegung des andern bestimmen kann.

Wenn

Wenn ich es jetzt für nöthig hielte, grosse Ausschweifungen in der Metaphysik vorzunehmen, so wäre ich schon im Stande, den Vorzug dieser Erklärung für viele andere darzuthun. Sehet des Herrn Verfassers §. cit. Schol. I, II.

bb) Muß ein organischer Körper eine α) mechanische β) pyrobolische und γ) hydraulische Maschine seyn. Diese Begriffe müssen wir kürzlich erläutern.

α) Ist eine Maschine so beschaffen, daß ihre Bewegungen durch den Druck (per pressionem) würklich gemacht werden können, so heißt sie eine **mechanische Maschine**, z. E. eine Uhr.

β) Ist die Maschine von der Art, daß ihre Bewegungen durch das Feuer, oder die Wärme gewürket werden können, so heißt sie eine **pyrobolische Maschine**.

γ) Wenn aber der synthetische Grund von den Bewegungen einer Maschine in einer flüßigen Materie enthalten, so wird sie eine **hydraulische Maschine** genennt, z. E. eine Wassermühle.

δ) Hieraus ist klar, daß eine zusammengesetzte Maschine, welche zugleich eine mechanische, pyrobolische und hydraulische ist, als ein thierischer Körper, von der Beschaffenheit sey, daß einige ihrer

Bewegungen durch den Druck, andere durch die Wärme, und noch andere durch die flüßige Materie gewirkt werden müssen.

b) Die Seele (anima animalis s. mens, s. animus) wird von dem Verfasser in seiner psychol. ration. §. III. p. 87. durch ein solches willkührliches Wesen erkläret, welches nur diejenige Vermögen besitzt, welche nothwendig erfodert werden, wenn sie die Bewegungen einer organischen Maschine richten, oder bestimmen soll. Hieraus wird l. c. §. V. geschlossen, daß die Seele außer dem Willkühr keine andere Vermögen, als das untere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen (facultatem cognoscitivam & adpetitivam inferiorem) besitze.

2) Kommt in diesem Absatze die Betrachtung des organischen Körpers vor. Und hier haben wir auf zweyerley zu sehen:

a) Kommt ein Lehrsatz von dem organischen Körper vor, daß er verschiedene Handlungen vorbringen kann, welche zum Theil α) nach den mechanischen, β) zum Theil nach den pyrobolischen, und γ) zum Theil nach den hydraulischen Gesetzen bestimmt werden. Dieser Satz kann aus der Erklärung eines organischen Körpers, die wir n. 1. l. a. beygebracht haben, erweislich gemacht werden. Denn die Bewegungen einer mechanischen Maschine richten sich nach den mechanischen Gesetzen. Die Bewegungen einer pyrobolischen Maschine werden

durch

durch die pyrobolischen Gesetze bestimmt. Und die Bewegungen einer hydraulischen Maschine werden nach den hydraulischen Gesetzen hervorgebracht. Weil nun ein organischer Körper eine mechanisch-pyrobolisch-hydraulische Maschine ist, n. 1. so müssen auch die Bewegungen eines organischen Körpers zum Theil nach den mechanischen, zum Theil nach den pyrobolischen, und zum Theil nach den hydraulischen Gesetzen eingerichtet werden. Wenn ich z. E. gehe, meinen Arm in die Höhe hebe, so ist dieses eine Bewegung, welche nach den mechanischen Gesetzen bestimmt wird. Ohne Wärme kann das Essen nicht verdauet werden, und also ist dieses eine Bewegung, welche nach den pyrobolischen Gesetzen gewirkt wird. Der Umlauf des Geblüts ist eine Bewegung, welche zum Theil nach den hydraulischen, zum Theil nach den pyrobolischen Gesetzen eingerichtet wird. Wer die schönste und bündigste Ausführung dieser Materie lesen will, der mache sich nur des Herrn Professors Krügers Physiologie, oder zweyten Theil der Naturlehre bekannt.

b) Aus dem jetzt angeführten Satze wird gefolgert, daß alle die Veränderungen eines organischen Körpers, so aus den mechanischen, pyrobolischen und hydraulischen Gesetzen erkläret werden können, zu den natürlichen Veränderungen desselben gerechnet werden müssen, und dieses ist daher erweislich, weil alles dasjenige, so sich aus den angeführten Gesetzen erklären läßt, aus der Natur eines organischen Körpers

begreiflich ist, n. 1. lit. a. und folglich zu seinen natürlichen Veränderungen gehöret, §. II. proleg. Folglich gehöret z. E. die Bewegung des Arms nach den mechanischen Gesetzen, der ordentliche Umlauf des Geblüts, und die Verdauung der Speisen zu den natürlichen Veränderungen unseres organischen Körpers. Hierbey mache ich folgende **Anmerkung**: Der Verfasser sagt, daß alle diejenige **Veränderungen** des organischen Körpers, welche aus den mechanischen, pyroboliſchen, oder hydraulischen Gesetzen sich erklären lassen, zu den natürlichen **Handlungen** (operationibus) des organischen Körpers gehören. Ich habe anstatt Handlungen, Veränderungen gesetzt, und ich halte dafür, daß der letzte Ausdruck bequemer sey. Denn, nach meiner Einsicht, muß man behaupten, daß einige Veränderungen, welche sich auch aus den angeführten Gesetzen erklären lassen, zu den natürlichen Leiden eines organischen Körpers gerechnet werden müssen. Ich setze hier voraus, daß der Verfasser die operationes für Handlungen (actiones) hält, und dieses ist aus seiner ontol. §. XII. erweislich, wo es heißt: Agere, seu operari, idem est, ac rationem sufficientem actualitatis alicujus continere. Ich weiß gar wohl, daß er in seinen Vorlesungen das agere, als das Geschlecht, und das operari, als eine Art davon ansiehet. Allein nichts destoweniger wird mir zugegeben, daß alle operationes Handlungen (actiones) überhaupt sind.

Ad

Ad §. 3.

Nachdem wir in dem vorigen Absatze das eine wesentliche Stück eines organischen Körpers betrachtet haben, so richten wir jetzt unsere Gedanken auf das andere wesentliche Stück desselben, nämlich die Seele. In diesem Absatze kömmt zweyerley vor.

1) Wird die Seele in Absicht auf ihre beyde Hauptvermögen, das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, betrachtet. Die Seele, heißts, als eine Seele betrachtet, hat a) ein Erkenntnißvermögen, und b) ein Begehrungsvermögen.

a) Das Vermögen Begriffe zu haben, heißt das Erkenntnißvermögen (facultas cognoscitiva). Einige sagen, daß das Vermögen Vorstellungen zu haben, ein Erkenntnißvermögen sey. Allein nach dieser Erklärung müßte eine Bildsäule auch ein Erkenntnißvermögen haben, indem sie Vorstellungen (repræsentationes) objective genommen, haben kann. Begriffe aber (perceptiones, s. conceptus) können nicht von einer Bildsäule gesagt werden. Der Herr Verfasser kömmt mit unserer Erklärung überein. Siehe seine psychol. empir. §. 5. p. 5. 6. coll. §. 29. p. 21.

b) Das Vermögen etwas zu begehren (oder zu verabscheuen) heißt das **Begehrungsvermögen** (facultas adpetitiva). Weil man, wenn man etwas verabscheuet, das Gegentheil davon begehret, so ist begreiflich, warum der

Ver-

Verfasser sowohl das Begehrungsvermögen insonderheit, als auch das Verabscheuungsvermögen (facultatem aversativam) unter dem Begehrungsvermögen überhaupt verstehet.

c) Die Seele wird als eine Seele betrachtet, wenn man bloß auf den Begriff der Seele Achtung giebt.

d) Hieraus sind wir im Stande einzusehen, was das heißt, daß ein Erkenntniß- und Begehrungsvermögen der Seele, als einer Seele zukömmt. Nämlich wenn wir bloß auf den Begriff einer Seele überhaupt sehen, so folgt daraus, daß sie ein Erkenntniß- und Begehrungsvermögen besitze, §. 2. n. 1. lit. b. Man muß sich hiebey nicht die Vernunft einfallen lassen, indem diese nicht der Seele, als einer Seele, sondern vielmehr einigen Seelen als Geistern zukömmt.

2) Wird die Seele in Absicht auf ihr Erkenntnißvermögen insonderheit betrachtet. Und hiebey bemerkt der Verfasser zweyerley:

a) Wird die Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens auseinander gesetzt. Die Seele, heißts, stellt sich, durch ihr Erkenntnißvermögen, die Gegenstände, sowohl formaliter, als materialiter nach ihrem organischen Körper vor. Dieser Satz ist wichtig. Wir wollen ihn deswegen gehörig auseinanderlegen.

a) Bey einer jeden Handlung kann man das materiale und formale von einander unterscheiden. Das, was gethan wird, heißt das materiale einer Handlung. Hingegen die Art, wie man es thut, nennt man das formale der Handlung, z. E. wenn ich gehe, so kann ich erst fragen, was thue ich? Dieses ist das materiale der Handlung. Zweytens kann ich auch fragen, wie gehe ich? wie ein Spanier, oder ein Franzose, langsam, oder geschwinde, u. s. w. und dieses ist das formale der Handlung. Was nun von einer jeden Handlung gilt, das muß auch von einer Vorstellung gelten. Allhier haben wir ebenfalls das materiale und formale von einander zu unterscheiden. Das, was ich mir vorstelle, oder der Gegenstand meiner Vorstellung ist, ist das materiale derselben. Hingegen die Art, wie ich mir etwas vorstelle, ist das formale der Vorstellung. Z. E. Ich stelle mir ein Haus deutlich vor. Hier ist das Haus das materiale meiner Vorstellung. Daß aber meine Vorstellung vom Hause deutlich ist, dieses ist das formale derselben. Wenn einer zu viel getrunken, so ist er nicht im Stande, wichtige Sachen (dieses ist das materiale) gehörig (formale) durchzudenken. Jedoch was will ich mich lange bey dieser Sache aufhalten, da ein Anfänger in der Vernunftlehre weiß, was der materielle und formelle Unterschied der Begriffe bedeutet. Siehe Corvins institut. philos. rational. §. 75. cap. 1. de ideis.

b)

b) Nach dem organischen Körper sich etwas vorstellen, das heißt, sich etwas auf die Art vorstellen, das aus dem organischen Körper erkannt werden kann, warum die Vorstellung vielmehr so, als anders, beschaffen.

c) Hieraus ist begreiflich, was es bedeutet, wenn man behauptet, daß die Seele sich etwas nach dem organischen Körper materialiter, oder formaliter vorstellt. Man stellt sich nämlich etwas aa) materialiter nach dem organischen Körper vor, wenn der Grund in dem organischen Körper enthalten, warum man sich vielmehr diesen, als einen andern Gegenstand, vorstellt. Z. E. Ich erblicke einen guten Freund von ferne. Der Grund aber, warum ich mir vielmehr diesen guten Freund, als einen andern Gegenstand vorstelle, ist in meinem organischen Körper enthalten. Denn der Grund, warum ich mir vielmehr diese, als eine andere Person vorstelle, ist zum Theil darinn zu suchen, weil die Lichtstralen vielmehr von dieser, als einer andern Person, meine Augen berühren, und daselbst eine Veränderung verursachen; folglich stelle ich mir den guten Freund materialiter nach meinem organischen Körper vor. bb) Ich stelle mir etwas formaliter nach meinem organischen Körper vor, wenn in dem organischen Körper der Grund enthalten, warum ich mir eine Sache vielmehr auf diese, als eine andere Art vorstelle. Z. E.

Mein

Mein guter Freund, den ich in der Ferne gesehen, schien ein dunkelbraunes Kleid anzuhaben. Wie ich aber näher auf ihn zugekommen, sehe ich, daß sein Kleid schwarz sey. Dieses ist das Formale meiner Vorstellung. Es liegt aber auch der Grund davon in meinem organischen Körper. Denn anfangs in der Ferne berührten nicht Lichtstralen genug meine Augen, daß sie das Bild völlig hätten abmalen können, wie hernach geschehen. Folglich stelle ich mir meinen guten Freund auch formaliter nach meinem organischen Körper vor. Man schlage hiebey nach des Verfassers psychol. §. 22.

(b) Das Erkenntnißvermögen, so der Seele als einer Seele zukömmt, wird das **untere Erkenntnißvermögen** (facultas cognoscitiva inferior) genennt. Die Bedingung (hypothesis) von diesem Satze ist, weil die Seele als eine Seele betrachtet, nur die Gegenstände sich so vorstellt, wie sie empfunden werden können. Um diese Sache völlig zu verstehen, so wollen wir die darinne vorkommende Begriffe gehörig aus einander setzen. a) Die Dinge, so die Seele sich vorstellt, können entweder eine Veränderung in den Werkzeugen der Sinnen (organis sensoriis) hervorbringen oder nicht. Im ersten Falle werden sie **Dinge genennt, welche empfunden werden können** (res sensibiles). Im zweyten Falle heißen sie **Dinge, welche nicht empfunden werden können** (res insensibiles). Die Seele stellt

sich also eine Sache wie ein Ding vor, so empfunden werden kann (ut sensibile) wenn und in sofern sie sich eine Sache auf die Art vorstellt, wie sie in den Werkzeugen der Sinnen eine Veränderung hervorbringen kann. Wenn aber die Sache auf die Art, wie sie vorgestellt wird, keine Veränderung in den Werkzeugen der Sinnen hervorbringen kann, so stellt sich die Seele diese Sache wie ein Ding vor, so nicht empfunden werden kann (ut insensibile). Hieraus ist klar, daß ein anders ist, daß eine Sache ein Ding sey, so empfunden werden kann, ein anders aber, sich eine Sache wie ein Ding vorstellen, so empfunden werden kann (aliud esse rem sensibilem; aliud ut sensibile sibi rem repræsentare). Denn die Seele kann sich ein Ding, welches empfunden werden kann, wie ein Ding, so nicht empfunden werden kann (sensibile ut insensibile) vorstellen. Z. E. Ein Dreyeck, so auf der Tafel abgemalet, ist ein Ding, so empfunden werden kann. Stelle ich mir diesen Dreyeck auf die Art vor, wie ich durch die Werkzeuge der Sinne einen Begriff von ihm bekomme, so stelle ich mir ihn als ein Ding vor, welches empfunden werden kann (ut sensibile). Wenn ich mir aber die Merkmale des Dreyecks durch Worte besonders vorstelle, so stelle ich mir ein Ding, so an sich empfunden werden kann, wie ein Ding vor, so nicht empfunden werden kann (ut insensibile). Ferner wenn ich mir einen Menschen seiner ganzen Gestalt nach vorstelle, so wie er in meine Augen fällt, so stelle ich mir ihn als

ein Ding vor, welches empfunden werden kann. Wenn ich mir aber blos seine Größe, oder Farbe, oder Dicke vorstelle, so stelle ich mir denselben nicht so vor, wie er die Werkzeuge der Sinne berühret. Folglich stelle ich mir in diesem Falle ein Ding, so an sich ein sensibile ist, wie ein insensibile vor. Um diese Begriffe dem Sinne des Verfassers gemäß zu erklären, so habe ich sie aus seiner Vernunftlehre §. 71. Præcognoscend. ausgeschrieben. Ich habe hiebey nichts zu bemerken, als daß der Begriff von einem Sensibili zu enge zu seyn scheint. Man muß die Veränderungen der Seele allerdings auch Dinge nennen, welche empfunden werden können (sensibilia). Man kann sich deßwegen auch diese als sensibilia vorstellen. Ein jeder aber sieht ein, daß die Erklärung des Verfassers von den Sensibilibus nicht auf die Veränderungen der Seele paßt. Wenn man also den Verfasser vertheidigen will, muß man sagen, daß er nur die Sensibilia externa hat erklären wollen. Nun sind wir (b) im Stande, das obere und untere Erkenntnißvermögen zu erklären. Durch das Erkenntnißvermögen kann man sich Gegenstände vorstellen. Man kann aber die Gegenstände auf zweyerlei Art sich vorstellen, entweder als sensibilia, oder als insensibilia. Im ersten Falle heißt das Erkenntnisvermögen das untere, und im andern Falle das obere **Erkenntnißvermögen** (facultas cognoscitiva inferior & superior). Siehe des Verfassers Log. præcognosc. §. 72. Aus dieser Erklärung des obern und untern Erkenntniß-

vermögens leitet der Verfasser in seiner Metaph. und zwar in der psychol. empir. §. 24. 48. eine andere her. Nämlich das Erkenntnißvermögen ist entweder ein Vermögen, die Gegenstände durch allgemeine deutliche Begriffe sich vorzustellen, oder nicht. Im ersten Falle heißts das obere, und im zweyten das untere Erkenntnißvermögen. (c) Itzt können wir begreifen, warum das Erkenntnißvermögen der Seele, als einer Seele, ein unteres Erkenntnißvermögen genennt wird. Der Verfasser schließet so:

Wenn das Erkenntnißvermögen der Seele, als einer Seele, nur auf Dinge gehet, wie sie empfunden werden können, so folgt, daß es ein unteres Erkenntnißvermögen genennt werden muß.

Nun ist das Erste wahr, daß das Erkenntnißvermögen der Seele, als einer Seele, nur auf Dinge gehet, wie sie empfunden werden können:

Folglich muß auch das Letzte wahr seyn, daß das Erkenntnißvermögen der Seele, als einer Seele, ein unteres Erkenntnißvermögen genennt werden muß.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des untern Erkenntnißvermögens begreiflich (lit. b.) Der Untersatz ist aus der Erklärung der Seele erweislich, die wir (§. 2. lit. b.) angeführet haben. Man schlage hiebey den §. 5. in der psychol. rat. des Verfassers nach, wo man einen ausführlichen Beweis von dieser Sache findet. Man

muß

muß den Verfasser nicht auf die Art erklären, als wenn er behauptete, daß die Seele gar kein oberes Erkenntnißvermögen haben könnte. Keineswegs. Einige Seelen sind zugleich Geister. In sofern sie als Seelen betrachtet werden, kömmt ihnen nur ein unteres Erkenntnißvermögen zu. In sofern aber diese Seelen als Geister betrachtet werden, haben sie allerdings das obere Erkenntnißvermögen, den Verstand und die Vernunft.

Ad §. 4.

Das untere Erkenntnißvermögen stellt sich die Gegenstände so vor, wie sie empfunden werden können (ut sensibilia) §. 3. lit. b. Hier finden zween Fälle statt. Die Gegenstände, heißt es, welche sich die Seele durch das untere Erkenntnißvermögen vorstellt, sind entweder dem Körper gegenwärtig, oder nicht. Im ersten Falle wird das untere Erkenntnißvermögen der **Sinn** (Sensus) genennt. Im andern Falle heists das **Einbildungsvermögen** (phantasia s. facultas imaginandi) überhaupt. Das Einbildungsvermögen stellt sich die Gegenstände vor, die dem Körper nicht gegenwärtig sind. Folglich stellt das Einbildungsvermögen sich diejenigen Gegenstände vor, welche dem Körper abwesend sind. Diese Gegenstände sind entweder vorher mit dem Sinne empfunden worden, oder nicht. Im ersten Falle heißt das Einbildungsvermögen überhaupt das **Einbildungsvermögen im engern Verstande** (phantasia stricte sic dicta) Im andern Falle wird das Einbildungsvermögen überhaupt das **Erdichtungsvermögen** (facultas fingendi) genennt. Man vergleiche die Vernunftlehre

des Verfassers §. 80. 81. woselbst Er das Einbildungsvermögen überhaupt zum Geschlechte von dem Einbildungsvermögen insonderheit, und von dem Erdichtungsvermögen annimmt, darinne wir ihm hier gefolget sind. In seiner Metaphysik psych. emp. §. 38. bringt er die Arten von dem Einbildungsvermögen überhaupt auf folgende Art heraus: Den Gegenstand, so ich durch das Einbildungsvermögen überhaupt gedenke, habe ich vorher durch den Sinn entweder ganz, oder nur zum Theil auf einerlei Art, wie ich mir denselben einbilde, vorgestellet. Im ersten Falle heißt meine Vorstellung eine **Einbildung im engern Verstande** (phantasma in specie). Im andern Falle wird die Einbildung eine **Erdichtung** (figmentum) genennt. Hieraus ist der Begriff von dem Einbildungsvermögen insonderheit, und von dem Erdichtungsvermögen sehr leicht zu machen. Wenn man den Verfasser nur recht verstehet, so wird man völlig einsehen, daß seine Gedanken in der Metaphysik mit seiner Lehre in der Logik übereinstimmen. Wenn Er in der Logik spricht, daß das Erdichtungsvermögen auf solche Dinge gehet, die man nicht empfunden, so ist seine Meinung diese, daß man die Gegenstände, die man erdichtet, niemals so empfunden, wie sie aussehen, wenn man sich dieselben durch das Erdichtungsvermögen vorstellt. Der Herr Verfasser giebt also gern zu, daß man den Gegenstand, so man erdichtet, in Absicht auf seine Theile empfunden, nur läugnet Er, daß man denselben ganz vormals so empfunden, wie man sich ihn durch das Erdichtungsvermögen vorstellt. Nun wollen wir diese Begriffe durch einige Beispiele erläutern. Ich sehe den Sempronius. Die Licht-

stra-

stralen von ihm fallen in meine Augen, und bringen daselbst eine Veränderung hervor. In sofern wirkt Sempronius in meinem Körper, und ist demselben gegenwärtig. Die Vorstellung, die ich nun von dem Sempronius habe, ist eine Empfindung (sensatio) und das Vermögen, so mir in dieser Absicht zukömmt, heißt der Sinn (sensus). Ich habe aber gestern den Sempronius gesehen. Heute stelle ich mir denselben abwesend vor. Diese meine Vorstellung ist eine Einbildung (phantasma s. imaginatio in specie) und das Vermögen, so mir in dieser Absicht zukömmt, heißt das Einbildungsvermögen im engern Verstande (phantasia stricte sic dicta). Hingegen setze man den Fall, daß ich drey Jungfern, die itzt abwesend sind, gesehen habe. An der einen gefällt mir das Gesicht, an der andern der Rumpf und die Arme, an der dritten die Füße und übrige Theile des Körpers. Wenn ich nun das Gesicht der ersten Jungfer mit dem Rumpfe und den Armen der andern, und mit den Füßen der dritten gehörig verbinde, so bekomme ich eine Vorstellung von einer Jungfer, die wir Lukretia nennen wollen, die eine Erdichtung ist. Das Gesicht der ersten Jungfer, den Rumpf und die Arme der andern, und die Füße u. s. w. der dritten habe ich empfunden: Folglich habe ich die Theile der Erdichtung empfunden. Allein die ganze Jungfer Lukretia so, wie ich mir dieselbe durch mein Erdichtungsvermögen vorstelle, habe ich niemals empfunden. Die Vorstellung von dem Gesichte der ersten Jungfer ist eine Einbildung. Die Vorstellungen von dem Rumpfe und den Armen der andern, und von den Füßen u. s. w. der dritten sind ebenfalls Einbildungen. Diese drey Einbildungen habe ich mit

einander verbunden. Die Einbildung von dem Gesichte der ersten Jungfer ist ein Theil von der Einbildung von der ganzen ersten Jungfer. Wir haben alle Stücke dieser letztern Einbildung bis auf das Gesichte in den Gedanken weggelassen. An der andern Jungfer haben wir alle Theile des Körpers, bis auf den Rumpf und die Arme, und an der dritten haben wir das Gesicht, den Rumpf und die Arme weggelassen, und nur die Füße u. s. w. beybehalten. Hieraus ist klar, daß man, wenn man etwas erdichtet, verschiedene Einbildungen mit einander verbindet, nachdem man zuvor verschiedene ihrer Merkmale weggelassen. Hieraus wird man zugleich begreifen, was der Verfasser in seiner psychol. empir. §. 39. Cor. spricht, wenn es heißt, imaginatio (phantasia in genere) figmenta divisione atque compositione phantasmatum producit. Man vergleiche hiemit die Metaphysik des Prof. Baumgartens §. 589. woselbst er spricht: Combinando phantasmata & præscindendo i. e. attendendo ad partem alicujus perceptionis tantum fingo. Bey diesem Absatze habe ich noch zu bemerken, daß die Erklärung des Verfassers von dem Sinne zu enge sey, indem sie nur auf den äussern Sinn paßt. Wenn man also überhaupt den Sinn (sensum) erklären will, so kann man sagen, daß uns der Sinn zukömmt, in sofern wir ein Vermögen haben, unsern gegenwärtigen Zustand uns vorzustellen. Unser gegenwärtiger Zustand ist entweder der Zustand unserer Seele, oder der Zustand unsers Körpers. Das Vermögen, den gegenwärtigen Zustand unserer Seele uns vorzustellen, heißt in Absicht auf uns, der innere Sinn (sensus internus). Das Vermögen aber, so wir haben,

den gegenwärtigen Zustand unsers Körpers uns vorzustellen, wird in Absicht auf uns der äußere Sinn (sensus externus) oder die äußere Sinne genennt. Wenn man nur weiß, daß die Seele nichts durch die äußere Sinne sich vorstellen kann, wofern nicht gewisse Veränderungen in dem organischen Körper hervorgebracht werden, und daß die Seele sich diese Veränderungen des organischen Körpers unmittelbar vorstellt, so oft sie ihre äußere Sinne gebraucht, so wird man unsere Erklärung von den äußeren Sinnen keineswegs beschuldigen, daß sie zu enge sey. Siehe die Metaphysik des Prof. Baumgartens (§. 534. 535.) Der Verfasser nennt hier in seinem Naturrechte das Vermögen zu empfinden, wider allen Redegebrauch, sensationem, da doch dieses Wort eigentlich eine Empfindung bedeutet; Ich habe mir deßwegen in dem Vortrage seiner Lehre die Freiheit genommen, anstatt des Worts: sensatio, sensum zu setzen. Und hiemit kömmt Er auch selbst in seiner Vernunftlehre §. 74. 75. und in seiner psych. emp. §. 32. überein. cc) Der Verfasser hält mit einigen andern imaginationem und phantasiam für einerley. Ich unterscheide sie aber mit dem Prof. Baumgarten Met. §. 557. auf die Art, daß imaginatio die Handlung der Phantasie, und daß also imaginatio und phantasma einerley sind. Jedoch werde ich diejenigen nicht tadeln, welche imaginationem und phantasma noch auf die Art von einander unterscheiden, daß jene die Vorstellung einer vorbeigegangenen Sache, formaliter betrachtet, dieses aber eine solche Vorstellung, materialiter betrachtet, anzeige.

ad §. 5.

Hier kömmt das Gesetz der Empfindung vor. Es wird auf folgende Art ausgedrückt. Wenn die äußere Gegenstände eine Veränderung in dem Werkzeuge der Sinne hervorbringen (welche Veränderung von den Weltweisen eine species impressa genennet wird) so ist in der Seele zugleich mit dieser Veränderung eine sinnliche Vorstellung vorhanden, welche in jener Veränderung ihren Grund hat, warum sie da ist, und warum sie vielmehr auf diese, als eine andere Art in der Seele existiret. Das Gesetz also einer Empfindung erfordert nach dem Sinne des Herrn Verfassers,

1) Daß die äußere Gegenstände eine Veränderung in dem Werkzeuge der Sinne hervorbringen. Z. E. Soll ich den Cajus sehen, so müssen die Lichtstralen von ihm in meine Augen zurück fallen und hinten im Auge ein dem Cajus ähnliches Bild, eine Veränderung hervorbringen. Von dieser Veränderung ist zu merken,

α) Daß sie dem Bau und den wesentlichen Absichten der Werkzeuge der Sinne gemäß sey. Sie muß weder zu stark noch zu schwach seyn.

β) Die Werkzeuge der Sinne müssen in dem Zustande sich befinden, daß sie auf eine gemäße Art bewegt werden können.

γ) Diese Veränderung wird von den Weltweisen eine species impressa genennt. Siehe des Verfassers psychol. empir. §. 31. wo

es

es heißt: Mutationes illæ: - - a Peripateticis dicuntur *ſpecies* objectorum *impreſſae*, quoniam ex illorum ſententia ſpecies, intentionales nimirum, ſunt imagines rei cogitandæ ſ. intelligendæ. Und in der beygefügten Anmerkung ſpricht Er: ſpecies, ſenſu logico, quandam diverſorum objectorum ſimilitudinem ſignificat. Dum objectum aliquod mihi repræſento, de eodem mihi ineſt ſimilitudo quædam. Inde factum eſt, ut hanc ſimilitudinem objecti illius ſpeciem, vel, quo a ſpecie, ſenſu logico ſumta, diſtingui poſſit, *ſpeciem intentionalem* Peripatetici nominaverint. Ejusmodi ſimilitudo eſt imago. Atque ita imago rei cogitandæ ex illorum ſententia eſt ſpecies intentionalis. Hancce imaginem rei cogitandæ vel ita ſpectant, quatenus percipitur, vel quatenus percipiendi occaſionem præbet, et priori reſpectu eandem *ſpeciem expreſſam*, poſteriori vero ſpeciem impreſſam dicunt, atque ita illam eſſe ſimilitudinem rei formalem, hanc vero ſimilitudinem ejusdem rei virtualem affirmant. Summa itaque cum ratione mutationes, de quibus in commate dixi, ſpecies objectorum impreſſas ex Peripateticorum ſententiis dicere poſſumus.

2) Mit dieſer Veränderung in dem organiſchen Körper iſt zugleich eine ſinnliche Vorſtellung in der Seele vorhanden. Z. E. Wenn die Lichtſtralen von dem Cajus eine gemäſſe Veränderung in meinen

Augen

Augen hervorbringen, so ist zugleich eine Vorstellung von ihm in meiner Seele vorhanden.

3) Die bestimmte Veränderung muß den Grund von der Vorstellung in sich enthalten,

α) Warum sie in der Seele vorhanden, oder die Vorstellung, materialiter s. objective betrachtet, muß in jener Veränderung gegründet seyn. Nämlich es muß aus der Veränderung in dem organischen Körper erkannt werden können, warum man vielmehr diesen als einen andern Gegenstand sich vorstellt.

β) Die bestimmte Veränderung in dem organischen Körper muß auch zum Theil den Grund in sich enthalten, warum die Vorstellung vielmehr so, als anders beschaffen, (cur talis sit) oder die Vorstellung formaliter betrachtet, muß in jener Veränderung gegründet seyn. Nämlich es muß aus der Veränderung in dem Werkzeuge der Sinne erkannt werden können, warum die Vorstellung z. E. klärer oder dunkler, stärker oder schwächer, deutlicher oder verworrener ist u. s. w. Hiemit muß man die psychol. emp. des Verfassers §. 33. vergleichen, woselbst es heißt: Patet inde regula sensationum exteriorum: qualis species impressa sensibilis, talis etiam est sensatio exterior, seu, ut alii dicunt, idea sensualis. Et quoniam posita agendi occasione, substantia agit, si modo ac aliis quibusdam circumstantiis in sentiendo non impeditur, etiam veritas hujus propositionis patet: si

mihi

mihi ineſt ſpecies impreſſa ſenſibilis, etiam idea ſenſualis mihi ineſt, niſi ab aliis quibusdam circumſtantiis in ſentiendo impediar. Prima itaque ſenſationis lex ſpectat ejusdem formale, altera vero ejusdem materiale. Man wird hieraus begreifen a) daß das Geſetze der Empfindung in dem Naturrechte nicht ſo beſtimmt ausgedrückt iſt, wie in der Metaphyſik b) wenn es in dem Naturrechte heißt das Geſetz der Empfindung (Lex ſenſationis) ſo muß es vielmehr heißen: Das Geſetz der äußern Empfindung. (Lex ſenſationis externæ) Will man alſo das Geſetz unſerer Empfindung überhaupt haben, ſo kann man ſagen, daß es darinne beſtehet: So wie unſere gegenwärtige Zuſtände auf einander folgen, ſo folgen auch unſere Empfindungen auf einander. Das Geſetz unſerer äußeren Empfindung iſt folglich dieſes: So, wie die gegenwärtige Zuſtände unſers Körpers auf einander folgen, ſo folgen auch unſere äußere Empfindungen auf einander. Das Geſetz aber der innern Empfindungen lautet folgendergeſtalt: So, wie die Zuſtände meiner Seele auf einander folgen, ſo folgen auch meine innere Empfindungen auf einander. Siehe Baumgartens Metaphyſik §. 541.

Ad §. 6.

Nun will der Verfaſſer zeigen, wenn eher die äuſere Empfindungen in unſerer Gewalt ſtehen, oder nicht. Dieſem zufolge beweiſet Er in dieſem

Ab-

Absatze, daß, wenn die Veränderung von den äusseren Gegenständen in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden, alsdann nothwendig eine Empfindung in unserer Seele existiren muß. Er schließt auf folgende Art:

Wenn die Veränderung, so von den äußeren Gegenständen in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht wird, die Ursache von unseren äußeren Empfindungen ist, so folgt, daß, sobald als diese Veränderung vorhanden, auch physisch nothwendig eine äusere Empfindung in der Seele existiren muß.

Nun ist das erste wahr, daß die Veränderung, so von den äußeren Gegenständen in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht wird, die Ursache von unseren äußeren Empfindungen ist;

Folglich muß auch das Letzte wahr seyn, daß, sobald als diese Veränderung in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht wird, auch zugleich eine äußere Empfindung physisch nothwendig in unserer Seele vorhanden seyn muß.

Die Folge des Obersatzes ist aus der metaphysischen Regel erweislich: wenn die Ursache gesetzt wird, so muß auch dasjenige nothwendig gesetzet werden, dessen Ursache sie ist (posita causa ponitur causatum) Der Untersatz ist aus dem §. 5. n. 3. erweislich. Nämlich, wenn die Veränderung in den Werkzeugen der Sinne

1. Den wesentlichen Absichten derselben gemäß, und

2)

2) Die Werkzeuge der Sinne in ihrem ordentlichen Zustande sich befinden und keine Hinderniß vorhanden, so ist die Veränderung in denselben die Ursache von den äußeren Empfindungen der Seele.

Beym I. Zusatz.

Hieraus wird in diesem Zusatze geschlossen, daß die äußere Empfindungen nicht mehr in unserer Gewalt stehen, wenn schon die Veränderungen, unter den angeführten Bestimmungen, in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden sind. Der Verfasser schließt so:

Wenn die äusere Empfindungen physisch nothwendig in unserer Seele entstehen, sobald als die bestimmte Veränderung in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden, so folgt, daß die äußere Empfindungen nicht mehr in unserer Gewalt stehen, wenn schon die erwähnte Veränderungen in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden sind.

Nun ist das Erste wahr, daß die äußere Empfindungen physisch nothwendig in unserer Seele entstehen, sobald als die bestimmte Veränderung in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden;

Folglich muß auch das Letzte wahr seyn, daß die äusere Empfindungen nicht mehr in unserer Gewalt stehen, wenn schon die erwähnte Veränderungen in unseren Werkzeugen der Sinne hervorgebracht worden sind.

Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 7. præcognosc. erweislich, denn Handlungen, welche uns physisch nothwendig, sind so beschaffen, daß wir sie nicht nach Gefallen thun und lassen können, und also stehen sie nicht in unserer Gewalt. Der Untersatz ist aus diesem §. 6. begreiflich. Wenn also z. E. die Lichtstralen von dem Tische schon meine Augen gehörig berühret haben, so stehet es hernach nicht mehr in meiner Gewalt, mir den Tisch vorzustellen, oder es ist eine Handlung, die ich nicht mehr nach Belieben thun und lassen kann. (§. 7. pr.)

Beym II. Zusatz.

Wir haben bewiesen, daß die äußere Empfindungen unter einer gewissen Bedingung physisch nothwendig in unserer Seele existiren, wenn nämlich die Veränderung in unsern Werkzeugen der Sinne schon hervorgebracht worden? weil aber, wenn und in so fern die Bedingung in unserer Gewalt stehet, auch dasjenige in unserer Gewalt stehet, so von der Bedingung abhängt (ubi caussa in potestate nostra, etiam caussatum in potestate nostra situm est.) §. 16. Cor. psychol. empir. so folgt, daß wenn und in so fern die bestimte Veränderung in unserer Gewalt stehet, in so fern haben wir auch die äußere Empfindung in unserer Gewalt. Folglich

1) Wenn die bestimmte Veränderung materialiter betrachtet, oder in sofern sie in uns existiret (quoad esse) in unserer Gewalt stehet; so haben wir auch die äußere Empfindung materialiter betrachtet, oder in sofern sie in uns existiret (quoad esse) in unserer Gewalt. Z. E. Wenn wir von freien Stücken an einen Ort hingehen, um eine

Person

Person zu sehen. Wir thun die Augen nach unserm Gefallen auf. Nun hängt es von unserm Willen ab, daß die Lichtstralen von dieser Person unsere Augen berühren, und in sofern stehet die Veränderung, so hierdurch in uns hervorgebracht wird, in unserer Gewalt. Folglich müssen wir behaupten, daß die äußere Empfindung, so wir von der Person haben, auch eine Handlung sey, dir in unserer Gewalt stehet. Ebenfalls wenn wir uns selbst nach Gefallen bestimmen zu reden und auf diese Art eine Veränderung vermittelst der Luft in unsern Ohren hervorbringen, so stehet diese Veränderung in unserer Gewalt, und wir müssen von der äußern Empfindung, die wir von unserer Rede haben, behaupten, daß sie auch in unserer Gewalt gestanden. Es hängt von uns ab, daß wir vielmehr diesen als einen andern Gegenstand empfinden, das ist, wir haben diese äußere Empfindung, in sofern sie in uns existiret (quoad esse), in unserer Gewalt.

2) Wenn die bestimmte Veränderung formaliter betrachtet (quoad talem esse) in unserer Gewalt stehet, so haben wir auch die äusere Empfindung formaliter betrachtet (quoad talem esse) in unserer Gewalt. Z. E. Ich sehe von ferne einen Menschen sehr dunkel. Ich gehe näher auf ihn zu. Ich mache von freien Stücken, daß mehrere Lichtstralen von ihm meine Augen berühren. Folglich stehet diese Veränderung formaliter betrachtet in meiner Gewalt, und ich muß behaupten, daß auch meine äußere Empfindung, formaliter betrachtet, in sofern sie itzt sehr klar ist, in meiner Gewalt stehe. Man setze aber den Fall, daß die Veränderung in den Werkzeugen der Sinne nicht in meiner

Gewalt stehe. Nun habe ich auch nicht die äußere Empfindung in meiner Gewalt, denn, wenn die Ursache nicht in meiner Gewalt stehet, so habe ich auch nicht dasjenige, dessen Ursache es ist, in meiner Gewalt. Z. E. Ich sitze und studire auf meiner Stube. Man löset darausſen eine Kanone. Hierdurch wird eine gewaltige Veränderung in meinen Ohren hervorgebracht, die nicht in meiner Gewalt stehet. Folglich habe ich auch nicht in diesem Falle die äußere Empfindung von dem Kanonenschusse in meiner Gewalt. Weil dasjenige, dessen Ursache etwas ist, nicht in meiner Gewalt stehet, in sofern ich die Ursache nicht in meiner Gewalt habe, so erhellet,

1) Daß, wenn die Veränderung in den Werkzeugen der Sinne materialiter betrachtet, oder wie der Verfasser spricht, quoad esse, nicht in unserer Gewalt stehet, so haben wir auch nicht die äußere Empfindung materialiter betrachtet, in unserer Gewalt. Hier kann man das vorige Beispiel vom Kanonenschusse brauchen.

2) Wenn die Veränderung in den Werkzeugen die Sinne, formaliter betrachtet, oder wie der Verfasser spricht, quoad talem esse, nicht in unserer Gewalt stehet, so haben wir auch nicht die äußere Empfindung, formaliter betrachtet, in unserer Gewalt. Weil es in unserm vorigen Beispiele nicht von unserm Willkühr abgehangen, daß die Veränderung vielmehr so als anders beschaffen, daß sie diesen und keinen andern Grad der Stärke gehabt, so haben wir auch nicht die äußere Empfindung, formaliter betrachtet, in sofern sie in

uns ungemein stark und klar ist, in unserer Gewalt. Man thut wohl, wenn man hiermit den §. 543. in der Metaphysik des Prof. Baumgartens vergleicht, wo er zeigt, in wie weit wir unsere äußere Empfindungen verhindern können. Nämlich 1) wenn wir eine äußere Empfindung nicht haben wollen, so müssen wir hindern, daß das Werkzeug der Sinne, wodurch wir diese äußere Empfindung bekommen sollten, nicht auf eine gemäße Art bewegt wird. Denn sollen wir äußere Empfindungen haben, so müssen die Werkzeuge der Sinne auf eine ihrem Baue gemäße Art berühret werden, §. 6. Fällt nun dieses weg, so fällt auch die äußere Empfindung weg. Z. E. Wenn ich einen gewissen Gegenstand nicht sehen oder hören will, so mache ich die Augen zu, oder stecke die Finger in die Ohren. Auf diese Art habe ich die äußere Empfindung, materialiter betrachtet, in meiner Gewalt. 2) Kann man nicht gänzlich hindern, daß die Werkzeuge der Sinne auf eine gemäße Art berühret werden, so mache man doch, daß sie weniger berühret werden. Dadurch erhält man, daß die äußere Empfindungen dunkler und schwächer werden. Denn je kleiner die gemäße Veränderung in den Werkzeugen der Sinne ist, desto dunkler und schwächer sind die äußere Empfindungen. Z. E. Man entferne sich, so weit als möglich, von dem Gegenstande, so man nicht gern sehen will, damit sehr wenige Lichtstralen von demselben unsere Augen berühren, dadurch wird unsere äußere Empfindung sehr schwach und dunkel. Dieses gehet auf die äußere Empfindungen, formaliter betrachtet. 3) Man schaffe das Ding weg, so man nicht empfinden will, denn so wirkt es nicht mehr in unsere Werkzeuge der Sinnen, und hernach

muß die äußere Empfindung davon wegfallen. Z. E. Ich speie das übelschmeckende Ding aus, und spiele den Mund ab, oder ich lasse die Kinder wegjagen, die einen Lärm machen, den ich nicht hören will. Dieses beziehet sich auf die äußere Empfindung, materialiter betrachtet. 4) Wenn man das Ding, so man nicht empfinden will, nicht gänzlich wegschaffen kann, so vermindere man dasselbe, wo es möglich ist. Dadurch erhält man, daß es nicht mehr so stark in unsere Werkzeuge der Sinnen würken kann, und also wird die äußere Empfindung dunkler und schwächer. Z. E. Wenn man in seiner Stube Koffee gekocht und viel Papier unter der Koffeekanne angezündet, so mache man die Fenster und Thüren auf, dadurch wird der Rauch vermindert und die äußere unangenehme Empfindung nimmt mehr und mehr ab. Dieses geht auf die äußere Empfindungen, formaliter betrachtet. 5) Man hindere ganz und gar, daß der äußere Gegenstand uns nicht gegenwärtig wird. Z. E. Man gehe gar nicht an den Ort hin, wo der Gegenstand sich aufhält, den man nicht sehen will. Hier hat man die äußere Empfindung, materialiter beerachtet, in seiner Gewalt. 6) Man erwecke eine andere starke Empfindung, denn die stärkere Empfindungen verdunkeln die schwächern. Z. E. Im Kriege bedienet man sich dieses Mittels, wenn man deselbst die Trommel schlagen und die Trompeten blasen läßt, um das Geschrei der Verwundeten nicht zu hören. In dieser Absicht bedienet man sich auch e ner starken Prise Schnupftobaks, wenn ein übler Gestank in der Stube ist. Hiedurch wird die unangenehme Empfindung merklich verdunkelt. 7) Kann man nicht eine andere einzelne stärkere Empfindung erwecken,

so

so zerstreue man seine Aufmerksamkeit durch mehrere andere Empfindungen, welche zwar einzeln schwächer, aber zusammengenommen stärker, als die zu unterdrückende Empfindung sind. Z. E. Wenn einer eine uns unangenehme Rede hält, so richte man seine Augen auf verschiedene äußere Gegenstände, man fange an mit seinem Nachbar zu reden, und gebe sorgfältig auf seine Rede Achtung u. s. w. 8) Kann man nicht Empfindungen von einer andern Art erwecken, so bringe man andere Vorstellungen oder Begriffe hervor. Z. E. Einbildungen, Vorhersehungen, u. s. w. welche zwar einzeln schwächer, zusammengenommen aber stärker, als die zu unterdrückende Vorstellung sind. Z. E. Wenn einer uns was Unangenehmes erzehlet, das wir nicht gern hören wollen, so denken wir an vorige Zeiten, stellen uns zukünftige Begebenheiten vor, u. s. w.

Bey der Anmerkung.

Hier wird der Satz angeführet, worauf sich der Beweis von dem zweyten Zusatze gründet, daß nämlich keine Wirkung anders in unserer Gewalt stehet, als in sofern wir die Ursache, wovon sie abhängt, in unserer Gewalt haben. Denn, wenn die Wirklichkeit der Ursache gesetzt wird, so muß auch die Wirklichkeit der Wirkung gesetzt werden. Wenn also die Ursache in unserer Gewalt stehet, so haben wir auch die Wirkung in unserer Gewalt. Hingegen, weil, wenn die Ursache wegfällt, die Wirkung auch wegfällt, so ist klar, daß, wenn die Ursache nicht in unserer Gewalt stehet, so haben wir auch nicht die Wirkung in unserer Gewalt. Dieser Satz ist durchgängig in dem Naturrechte von

großer Wichtigkeit, und wir haben desto mehr Ursache, darauf gehörig Achtung zu geben. Insonderheit brauchen wir ihn stark in der Lehre von der Zurechnung. Z. E. Wenn einer sich muthwilliger Weise besoffen, und hernach in der größten Besoffenheit die Fenster seines Nachbarn einschmeißt. Weil hier die Besoffenheit, als die Ursache von seiner schlechten Aufführung, in seiner Gewalt stehet, so muß man behaupten, daß auch die schlechte Aufführung in seiner Gewalt stehet. Und hieraus begreift man, warum die Handlung, so er in der höchsten Besoffenheit ausübet, ihm zugerechnet werden kann. Der Verfasser führet am Ende dieser Anmerkung seine psychol. empir. §. 16. Cor. an, worinn er die Handlungen in Willkürliche (spontaneas) und solche, welche zu den Willkürlichen gerechnet werden, (quæ ad actiones spontaneas referuntur) eintheilet. Was Er durch willkürliche Handlungen verstehet, haben wir schon §. 7. præcog. erkläret. Handlungen aber, welche zu den Willkürlichen gerechnet werden, oder sich auf die willkürliche Handlungen beziehen, (actiones, quæ ad spontaneas referuntur) sind solche, welche in den willkürlichen Handlungen gegründet sind. Z. E. Wenn einer in der höchsten Besoffenheit seinem Nachbar die Fenster eingeschmissen, so ist diese letzte Handlung an sich betrachtet, keine willkürliche Handlung, denn was der Mensch in der größten Besoffenheit handelt, das thut er maschinenmässig. Allein weil diese Handlung in der Besoffenheit als in einer willkürlichen Handlung gegründet und von derselben abhängt, so muß man behaupten, daß sie zu den willkürlichen Handlungen gerechnet werden muß, oder sich auf eine willkürliche Handlung beziehet re-

(refertur ad actiones ſpontaneas). Wenn man Luſt hat, ſo iſts nicht ſchwer, hievon die Anwendung auf den vorhergehenden zweyten Zuſatz zu machen. Nämlich wenn die Veränderung in den Werkzeugen der Sinne, als die Urſache von den äußern Empfindungen, in unſerer Gewalt ſtehet, ſo ſind die äußere Empfindungen als ſolche Handlungen anzuſehen, die in vorhergehenden willkürlichen Handlungen gegründet ſind, und folglich ſind es Handlungen, die zu den willkürlichen gerechnet werden müſſen. Ja, wir können überhaupt ſagen: So oft die Urſache in unſerer Gewalt ſtehet, iſt die Wirkung davon eine Handlung, die zu unſern willkürlichen Handlungen gerechnet werden muß. Weil man alle Handlungen, die von unſerm Willkür abhangen, willkürliche nennt, ſo iſt klar, daß man nicht allein die Handlungen, ſo der Verfaſſer willkürliche nennt, ſondern auch diejenigen, von welchen Er behauptet, daß ſie zu den Willkürlichen gerechnet werden, willkürliche Handlungen (actiones ſpontaneæ i. e. arbitrariæ) nennen kann. Wir können alſo von beyden zum Geſchlechte eine willkürliche Handlung annehmen. Ich bin aber nicht zuwider, wenn man nun die willkürliche Handlungen, in willkürliche Handlungen im engern Verſtande, (actiones ſpontaneas ſtricte ſic dictas) und ſolche Handlungen, welche zu den willkürlichen Handlungen (im engern Verſtande) gehören, eintheilen will.

Ad §. 7.

In dieſem Abſatze kömmt das Geſetz der Einbildungskraft und des Erdichtungsvermögens vor.

Der Verfasser bestimmt dieses auf folgende Art: Wenn wir, heißt es, zween Gegenstände zugleich, entweder vor sich (per se) oder durch eine Aehnlichkeit uns vorgestellet haben, und wir hernach den einen von diesen beiden Gegenständen gedenken, so bringt dieser Gedanke auch den Gedanken von dem andern Gegenstande entweder ganz, oder in Absicht auf seine Theile, wiederum hervor. In der ersten Absicht wird es das Gesetz der Einbildung im engern Verstande, und in der andern Absicht das Gesetz der Erdichtung genennt. Wenn man die Sätze in diesem §. gehörig zergliedert, so kommen hier eigentlich 3. Gesetze vor:

1) Das Gesetz der Einbildung überhaupt. Dieses bestehet darinn: **Wenn wir zween Gegenstände uns zugleich vorgestellet haben, und wir hernach einen Gedanken von dem einen Gegenstand bekommen, so fällt uns auch der Gedanke von dem andern Gegenstande ein.** Z. E. Wir haben an einem Orte den Kajus und den Mävius gesehen. Den folgenden Tag darauf begegnet mir Mävius auf der Gasse. Bey dieser Gelegenheit fällt mir auch der Begriff von dem Kajus ein. Hiebey ist zu merken:

α) Die beiden Gegenstände, die man sich zugleich einmal vorgestellet hat, kann man auf zweyerley Art sich zugleich vorgestellet haben.

a) Vor sich (per se), das heißt, wenn man sich das eine vorgestellt, das andere zugleich dabey gewesen. Z. E. Wenn wir den Ka-

jus

jus und den Mävius an einem Orte zugleich gesehen haben.

b) Durch die Aehnlichkeit, das heißt, indem wir uns den einen Gegenstand vorgestellet haben, zugleich Merkmale dabey wahrgenommen, die sich auch bey einem andern finden lassen. Z. E. Sempronius hat einen guten Freund. Er sieht darauf eine Person, die in ihrer Bildung was hat, welches seinem guten Freunde ähnlich ist. Bey dieser Gelegenheit fällt ihm zugleich der Begriff von seinem guten Freunde ein.

β) Wenn die eine vergesellschafte Vorstellung die andere hervorbringt oder veranlasset, so kann dieses auf zweyerlei Art geschehen.

a) Die eine Vorstellung bringt die andere ganz hervor, als die Vorstellung von dem Mävius brachte die Vorstellung vom Kajus ganz hervor. Ebenfalls wurde durch die Vorstellung, so Sempronius von der seinem Freunde ähnlichen Person hat, die ganze Vorstellung von seinem guten Freunde wieder hervorgebracht.

b) Die eine Vorstellung bringt auch manchmal die andere, in Absicht auf ihre Theile, hervor. Z. E. Indem ich einen Spiegel sehe, so fallen mir dabey die Augen eines Menschen ein, mit welchen der Spiegel eine Aehnlichkeit hat.

2) Das Gesetz der Einbildung im engern Verstande lautet folgendergestalt: **Wenn wir zween Gegenstände uns zugleich vor sich (per se) vorgestellt haben, und wir hernach an den einen Gegenstand denken, so bringt dieser Gedanke auch den Gedanken von dem andern Gegenstande wiederum hervor.**

3) Das Gesetz der Erdichtung bestehet darinn: **Wenn ich zween Gegenstände zugleich, durch eine Aehnlichkeit, mir vorgestellt und ich hernach einen Gedanken von dem einem Gegenstande bekomme, so bringt dieser Gedanke zugleich den andern, in Absicht auf seine Theile, wiederum hervor.** Hiebey mache ich folgende Anmerkungen.

α) Was das Gesetz der Einbildungen überhaupt betrift, so muß man bemerken, daß sehr oft Hindernisse vorhanden sind, welche machen, daß, wenn der eine von zween Gedanken, die ich zugleich gehabt, hervorgebracht wird, der andere nicht hervorgebracht werden kann. Der Gedanke z. E. von dem einen Gegenstande kann so ungemein klar und stark seyn, daß darüber der andere Gedanke gänzlich in der Seele verdränget wird. Und also muß das Gesetz der Einbildung überhaupt so ausgedrückt werden: wenn wir mehrere Gegenstände zugleich uns vorgestellt haben, und der Gedanke von dem einen hervorgebracht wird, so fällt uns auch der Gedanke von dem andern Gegenstande ein, wofern nicht Hindernisse vorhanden sind. Ich weiß es, daß der Verfasser

selbst

selbst diese Einschränkung in seinen logischen und metaphysischen Vorlesungen hinzuthut.

β) Der Verfasser drückt dieses Gesetz in seiner Metaphysik auf folgende Art aus: wenn wir uns zween Gegenstände zugleich durch die äußere Sinne (sensu externo) vorgestellt haben u. s. w. Allein nach diesem Gesetze richten sich nicht alle Einbildungen, indem wir auch solche Einbildungen haben, welche innere Empfindungen gewesen.

Ad §. 8.

Nun will der Verfasser zeigen, in wie weit die Einbildungen nicht in unserer Gewalt, und in wie weit sie in unserer Gewalt stehen. Diesem zufolge deweiset Er aus dem Gesetze der Einbildung, so in dem vorhergehenden Absatze vorkömmt, daß, sobald man eine Vorstellung hat, die man mit einer andern Vorstellung zugleich gehabt, so wird auch die andere Vorstellung zugleich gesetzt, entweder gänzlich, oder doch zum Theile. Das erste gehet auf die Einbildungen im engern Verstande, und das andere beziehet sich auf die Erdichtungen §. 7. Der Beweis von diesem Satze ist auch leicht aus dem §. 7. zu führen. Hieraus werden verschiedene Zusätze hergeleitet.

I. Zusatz.

Die Einbildungen und Erdichtungen, als solche, sind unter der angenommenen Bedingung nicht in unserer Gewalt. Und hievon kann man sich sehr

leicht

leicht überführen. Denn wenn die Einbildungen und Erdichtungen, als solche, unter der angenommenen Bedingung durch eine physische Nothwendigkeit in unserer Seele entstehen, so folgt, daß sie unter dieser Bedingung nicht in unserer Gewalt stehen.

Nun aber ist das erste wahr, daß die Einbildungen und Erdichtungen, als solche unter der angenommenen Bedingung, durch eine physische Nothwendigkeit in unserer Seele entstehen;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Einbildungen und Erdichtungen unter derselben Bedingung nicht in unserer Gewalt stehen.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, erweislich (§. 7. pr.). Denn alle Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, sind physisch zufällig. Was also nicht eine physisch zufällige, sondern vielmehr eine physisch nothwendige Handlung ist, kann keine Handlung seyn, die in unserer Gewalt stehet. Der Untersatz ist aus dem §. 8. selbst erweislich. Was ist die Bedingung, die hier vorausgesetzt wird? Daß die eine von den vergesellschaften Vorstellungen schon wieder hervorgebracht worden. Muß nun nicht die andere vergesellschafte Vorstellung auf eine solche Art entweder gänzlich, oder doch zum Theil, wieder hervorgebracht werden, daß es nicht in unseren Kräften stehet, das Gegentheil davon wirklich zu machen? Heißt dieses nicht, daß, wenn die eine vergesellschafte Vorstellung schon in der Seele existiret, so ists uns physisch unmöglich zu machen,

daß

daß die andere vergesellschafte Vorstellung weder ganz, noch zum Theil in uns hervorgebracht werden sollte? Folglich, wenn die eine von solchen Vorstellungen schon in der Seele wieder hervorgebracht worden, so entstehet die andere durch eine physische Nothwendigkeit entweder gänzlich, oder nur zum Theil. Wenn wir also 1) zween Gegenstände zugleich empfunden, und wir stellen uns hernach den einen Gegenstand wiederum vor, so entstehet die Einbildung von dem andern Gegenstande, durch eine physische Nothwendigkeit in unserer Seele, und stehet in sofern nicht in unserer Gewalt. 2) Wenn wir uns mehrere Gegenstände, vermöge einer Aehnlichkeit, vorgestellt, und die eine Vorstellung bringt die andere zum Theil wiederum hervor, so entstehet die Erdichtung in unserer Seele, durch eine physische Nothwendigkeit, und stehet in sofern nicht in unserer Gewalt. Man siehet hieraus ein, daß wenn die Ursache von den Einbildungen und Erdichtungen in unserer Gewalt nicht stehet, so stehen auch diese nicht in unserer Gewalt. Man setze aber, daß die Ursache von den Einbildungen überhaupt in unserer Gewalt stehet, so sind auch diese in unserer Gewalt (§. 6. Anm.) Die Ursachen von den Einbildungen sind: α) daß wir mehrere Gegenstände uns zugleich vorgestellet, β) daß wir die eine von diesen Vorstellungen wieder hervorgebracht haben. Stehet nun eins oder alles beides von diesen Stücken in unserer Gewalt, so sind auch die Einbildungen in unserer Gewalt. Folglich

a) Wenn es von unserer Willkür abgehangen. daß wir uns die beyden Gegenstände zugleich vor-

vorgestellt, von deren einem wir eine Einbildung haben, so stehet die Einbildung auch in unserer Gewalt. Z. E. Ich habe mich von freien Stücken bestimmt, an einen Ort hinzugehen, wo zwey lüderliche Weibsbilder sich aufhalten. Hernach begegnet mir das eine lüderliche Weibsbild auf der Gasse, und dabey fällt mir die Vorstellung von dem andern lüderlichen Weibsbilde ein. Diese letzte Vorstellung ist eine Einbildung, die in meiner Gewalt gestanden, weil die Ursache davon in meiner Gewalt gewesen.

b) Wenn es gleich nicht von unserem Willkür abgehangen, daß wir uns die beyden Gegenstände zugleich vorgestellet, hängt es nur von unserem Willkür ab, daß wir die Vorstellung von dem einem Gegenstande wieder hervorbringen, so ist auch die daher entspringende Einbildung in unserer Gewalt. Z. E. Wider Vermuthen komme ich an einen Ort hin, wo zwey lüderliche Weibsbilder anzutreffen, und es hängt von meinem Willkür nicht ab, daß ich diese zugleich empfunden. Allein ich gehe mit Fleiß an den Ort hin, wo das lüderliche Weibsbild wohnet, oder ich bringe den Gedanken von dem einen lüderlichen Weibsbilde von freien Stücken auf eine andere Art in mir hervor. Nun ist die Einbildung von dem andern lüderlichen Weibsbilde eine Vorstellung, die in meiner Gewalt stehet, in sofern die eine Ursache von dieser Einbildung von meinem Willkür abhänget. Man vergleiche hiemit die psychol. emp. des Prof. Baumgar-

garkens §. 568. 569. woselbst er zeigt 1) wie die Einbildungen erleichtert, und 2) wie sie verhindert werden sollen, woraus zugleich abzunehmen, in wie weit sie in unserer Gewalt sind.

I) Eine Einbildung wird erleichtert.

1) Wenn man das Ding, so man sich einbilden will, sehr klar empfunden, denn der Grad der Klarheit der Einbildungen hängt von dem Grade der Klarheit der Empfindungen ab. Met. §. 562. Hieraus entspringet folgende Regel: Wer sich etwas ungemein klar und lebhaft einbilden will, der muß sehr stark auf die Sache Achtung geben, wenn er sie empfindet, oder er muß seine Empfindung davon ungemein klar und lebhaft machen. Daher ist begreiflich, warum diejenigen, die in der Stunde sehr scharf auf den Vortrag des Lehrers aufmerksam gewesen, am allerlebhaftesten sich die Sachen zu Hause vorstellen können, die sie in der Stunde gehöret haben.

2) Wenn man seine Einbildung erleichtern will, so muß man die einzubildende Sache sehr oft sich wiederum vorgestellet haben, denn Einbildungen von Dingen, die man sehr oft empfunden und sich wiederum vorgestellt, sind viel klärer und lebhafter, als Einbildungen von Dingen, die man sehr selten empfunden und sich wiederum vorgestellt. Met. §. 563. Man braucht also nur eine Sache sehr oft zu empfinden, und den Begriff davon häufig wiederum

in

in sich hervorzubringen, wenn man eine klare und lebhafte Einbildung davon haben will. Daher ist begreiflich, warum diejenigen, so dasjenige, was sie in den Vorlesungen gehöret, fleißig wiederholen, einen viel kläreren und lebhafteren Begriff als andere davon haben, und die Alten urtheilen richtig, wenn es heißt:

Repetitio est anima studiorum.

3) Man muß den Begriff von der einzubildenden Sache zu solchen Zeiten in seiner Seele wieder hervorbringen, da sehr schwache Vorstellungen in der Seele gewesen. Denn durch die schwächere Vorstellungen wird der Begriff von der einzubildenden Sache immer aufgekläret, und hat beständig das Licht der Neuigkeit. Met. §. 549. Z. E. Ich habe den Cajus gesehen: Ich wollte mir ihn gern sehr lebhaft in der Abwesenheit einbilden. Um diesen Endzweck zu erreichen, suche ich oft Gelegenheit ihn zu sehen, und denke nicht selten an ihn in der Abwesenheit. Zwischen den Vorstellungen aber, die ich von ihm wieder hervorgebracht, mache ich, daß sehr schwache Vorstellungen in meiner Seele existiren. Ich habe den Begriff von ihm gestern hervorgebracht. Seit der Zeit sind schwache Vorstellungen in mir vorhanden. Darauf bringe ich heute den Begriff vom Cajus wiederum in mir hervor. u. s. w.

4) Man muß nicht gar zu lange Zeit vorbeystreichen lassen, ehe man den Begriff von der einzubildenden Sache wieder hervorbringt.

Denn

Denn Einbildungen von Dingen, die wir kürzlich empfunden, sind viel klärer und lebhafter, als Einbildungen von Dingen, die wir vor langer Zeit empfunden. Met. §. 564.

5) Die Einbildung muß folgen auf schwächere Vorstellungen von einer andern Art, denn die schwächere Vorstellungen klären die andere Vorstellungen in der Seele mehr auf. Met. §. 549. Hieraus ist begreiflich, warum die Collegia sich gut wiederholen lassen, wenn man vorher keine starke Vorstellungen von einer andern Art gehabt.

6) Die Einbildung muß aus eben dem vorigen Grunde schwächere Vorstellungen von einer andern Art begleiten. Met. §. 549. Und weil die Empfindungen ordentlicher Weise viel klärer und stärker, als die Einbildungen sind, Met. §. 562. so erhellet, daß entweder gar keine, oder doch sehr schwache Empfindungen von einer andern Art zugleich mit den Einbildungen existiren müssen. Dieses ist ebenfalls bey dem n. 5. zu beobachten. Es ist hieraus zugleich begreiflich, daß man im Dunkeln, wo alles stille ist, sehr klare Einbildungen haben kann.

7) Die Einbildung muß endlich mit solchen Vorstellungen sowohl zugleich existiren, als auch auf dieselbe folgen, welche öfters vergesellschafte Vorstellungen (perceptiones sociæ) von dem einzubildenden Dinge gewesen, denn eine vergesellschafte Vorstellung befördert die Wie-

derhervorbringung der andern. Met. §. 561. Es schadet also nicht, die Kleider und andere Sachen desjenigen zu sehen, den man in der Abwesenheit sich vorstellen, oder einbilden will.

II.) Die Einbildung wird verhindert,

1) Wenn man nach dem vorhergehenden die Empfindung von dem Dinge hindert, so man sich nicht einbilden will, denn man bildet sich nichts ein, was man nicht vorher empfunden hat, (nil est in phantasia, quod non ante fuerit in sensu.) Met. §. 559. Wenn ich z. E. eine Einbildung von einem liederlichen Weibsbilde nicht haben will, so mache ich, daß ich dasselbe niemals zu sehen, oder überhaupt zu empfinden bekomme.

2) Wenn man die Wiederhervorbringung des nicht einzubildenden verhindert.

3) Und hauptsächlich muß man eine solche Wiederhervorbringung verhindern, welche durch schwächere Vorstellungen unterbrochen worden. Denn wenn man schwächere Vorstellungen dazwischen gehabt, so wird die wiederhervorgebrachte Vorstellung dadurch viel klärer und lebhafter. Met. §. 549. Hingegen wenn die Vorstellung nicht durch schwächere Vorstellungen unterbrochen wird, und auf diese Art das Licht der Neuigkeit bekömmt, so wird sie endlich mit der Zeit in der Seele verdunkelt, (ipsa continuatio non interrupta obscurat.) Met. §. 550.

4)

4) Wenn man eine Einbildung verdunkeln will, so lasse man eine lange Zeit vorbeygehen, ehe man den Begriff wieder hervorbringt. Denn Einbildungen von Dingen, die man vor langer Zeit empfunden, sind viel dunkler, als Einbildungen von Dingen, die man kürzlich empfunden. Met. §. 564. Diesem zufolge beschäftiget man sich mit vielen andern lebhaften Dingen, daß man nicht Zeit gewinnt, an die Sache zu denken, die man sich nicht einbilden will.

5) Die Einbildung muß folgen auf stärkere Vorstellungen von einer andern Art, folglich auf stärkere Empfindungen, oder Einbildungen, oder andere Vorstellungen, von einer andern Art, welche entweder einzeln, oder zusammengenommen, stärker als die zuverdunkelnde Einbildung sind. Wenn man also nach dieser Regel gewisse Einbildungen verhindern will, so muß man vorher starke Vorstellungen von einer andern Art in seiner Seele erwecken. Z. E. Man gehet an einen Ort hin, wo ungemeine viele merkwürdige Gegenstände zu sehen, man begiebt sich in grosse Gesellschaften, u. s. w.

6) Die Einbildung wird verdunkelt, wenn sie von stärkeren Vorstellungen von einer andern Art begleitet wird. Wenn man also machen will, daß eine Einbildung verdunkelt werden soll, so mache man, daß sehr starke Empfindungen, oder andere starke Vorstellungen, die keine Verwandtschaft mit der Einbildung haben, zugleich in der Seele existiren. Diese

verdrängen die Einbildung. Man kann hieraus zum Theil natürlicher Weise begreifen, warum das Gebet eine so gute Wirkung wider böse Gedanken und Einbildungen habe. Ich bin völlig versichert, daß ein andächtiges, aufrichtiges und gläubiges Gebet seine übernatürliche Kraft habe. Ich behaupte also nur, daß man einigermassen natürlicher Weise erklären kann, wie das Gebet böse und gottlose Gedanken vertreibt. Nämlich wenn einer brünstig betet, so werden dadurch sehr starke Empfindungen, Einbildungen und Vorhersehungen in seiner Seele hervorgebracht, welche von einer ganz andern Art sind, als seine böse Gedanken und Einbildungen, und es ist begreiflich, daß die letzteren dadurch merklich verdunkelt werden. Ich gestehe aber dabey, daß das Gebet in dieser Absicht eine grössere Kraft, als alle übrige natürliche Mittel habe.

7) Vor allen Dingen muß man sich in Acht nehmen, daß man nicht vor denen Einbildungen, die man unterdrücken will, oder zugleich mit denselben solche Vorstellungen hervorbringt, welche mit dem Begriffe von dem nicht einzubildenden Dinge vergesellschaftet gewesen. Met. §. 561.

II. Zusatz.

Was von den Einbildungen überhaupt in dem vorhergehenden Zusatze gesagt worden, wird hier auf die Träume, als eine Art der Einbildungen, an-

angewendet. Es wird hier also zweyerley gezeigt: 1) wenn die Träume nicht in unserer Gewalt sind; 2) wenn sie in unserer Gewalt stehen.

1) Die Träume, als solche, heißts, stehen nicht in unserer Gewalt. Wir brauchen uns nur einen deutlichen Begriff von den Träumen zu machen, um uns von diesem Satze zu überführen. Was sind also Träume? Der Verfasser nennt sie Einbildungen eines Schlafenden. Er erfordert also zu den Träumen α) daß sie Einbildungen (phantasmata) überhaupt sind, das heißt, Einbildungen im engern Verstande, und Erdichtungen, oder Vorstellungen, die von dem Einbildungs- und Erdichtungsvermögen hervorgebracht worden sind. Und hierin gehet der Verfasser ordentlicher zu Werke, als die mehresten andere von den neueren Weltweisen, welche alle Träume Einbildungen im engern Verstande nennen, da doch erweislich ist, daß das Erdichtungsvermögen sich in den Träumen sehr geschäftig zeiget. β) Nicht alle Einbildungen können Träume genennt werden. Träume sind Einbildungen eines Schlafenden. Dieses giebt zu verstehen, daß bey unseren Träumen a) die äußere klare Empfindungen aufhören, und b) die Bewegungen des Körpers, welche zum Leben gehören, so viel, als man bemerken kann, fast einerley bleiben müssen. Beyläufig kann man bemerken, daß das Wort, Träume, in einem doppelten Verstande genommen wird, objective und subjective. aa) Nimmt man den Traum objective, so verstehet man dadurch

die Verwirrung, insofern sie der transcendentalischen Wahrheit entgegengesetzt wird, und den Inbegriff von solchen Träumen nennt man Schlaraffenland (mundum fabulosum, 1. utopiam). In dieser Bedeutung nennt man den Begriff von einem Dinge, so in der Welt existiren soll, und doch weder möglich ist, noch seinen hinreichenden Grund hat, einen Traum. Kurz, alle ungeräumte und mögliche Dinge werden Träume, objective genommen, genennt. bb) Der Verfasser nimmt den Traum subjective. Weil nun die Träume Einbildungen überhaupt sind, so erhellet, daß die Träume nicht in unserer Gewalt sind, wenn die Einbildungen nicht in unserer Gewalt sind. Wenn die Ursache von den Einbildungen nicht in unserer Gewalt, so sind die Einbildungen auch nicht in unserer Gewalt. (Zus. I.) Folglich wenn die Ursache von den Träumen nicht in unserer Gewalt, so sind auch nicht die Träume in unserer Gewalt. Wenn es also nicht in unserer Gewalt gestanden, αα) daß wir uns mehrere Gegenstände zugleich vorgestellt, ββ) daß wir eins von diesen wieder hervorgebracht haben, so sind auch nicht die Träume, die daher entstehen, in unserer Gewalt. Man setze also den Fall, daß eine von den Vorstellungen, die wir zugleich mit einer andern gehabt, schon wieder hervorgebracht worden, hernach stehet es nicht mehr in unserer Gewalt, ob der daher entstehende Traum in uns würklich werden soll, oder nicht. Dieses drückt der Verfasser auf folgende Art aus: Die Träume, als Träume, (wenn die Ursache von ihnen schon

in

in uns vorhanden ist) sind nicht in unserer Gewalt.

2) Wenn aber die Ursache von den Träumen in unserer Gewalt stehet, so sind auch die Träume in unserer Gewalt. (§. 6. Anm.) Die Ursachen von dem Traume sind α) die Verknüpfung zweener Begriffe, β) die Wiederhervorbringung eines von diesen Begriffen. Wenn also eines von diesen beyden Stücken in unserer Gewalt, so ist auch der Traum in unserer Gewalt; α) wenn wir an der Verknüpfung zweener Begriffe schuld sind, so stehet auch der davon abhängende Traum in unserer Gewalt. Z. E. Einer hat von freyen Stücken mit der Vorstellung von einem liederlichen Weibsbilde zugleich unkeusche Gedanken gehabt, und es kömmt ihm hernach das Bild von dem liederlichen Weibsbilde im Schlafe vor, so ist die Schuld seine, wenn hernach im Traume liederliche und unkeusche Gedanken entstehen. Man setze ferner, daß man ein Paar Studenten gesehen, die einander auf der Gasse geschubt, und sich deswegen geschlagen haben, und daß diese Empfindung, so eine Aehnlichkeit mit der Empfindung hat, die man bekommt, wenn man seinen Arm an die Wand stößt, in unserer Gewalt gestanden. Man nehme weiter an, daß man im Schlafe seinen Arm gegen die Wand stößt. Wenn es nun einem träumt, daß ein Herr Kommilito ihn auf der Gasse anstößt, daß er sich deswegen zum Schlagen fertig macht, von Leder ziehet, und auf seinen Feind tapfer losgehet, so ist dieses ein

Traum, der in unserer Gewalt stehet, insofern die Ursache davon zum Theil von unserm Willkühr abhängt; β) wenn wir an der Wiederhervorbringung eines von den beyden verknüpften Begriffen schuld sind, so ist auch der davon abhängende Traum in unserer Gewalt. Z. E. Man hat zwey liederliche Begriffe zugleich gehabt, und bringt vorm Schlafengehen von freyen Stücken den einen liederlichen Begriff wiederum hervor, so ist zwar die erste Verknüpfung der beyden liederlichen Begriffe nicht, aber doch die Wiederhervorbringung des einen davon in unserer Gewalt. Wenn uns also im Traume der andere liederliche Begriff einfällt, so ist dieses ein Traum, der in unserer Gewalt stehet. Und wenn, bei Gelegenheit dieses liederlichen Begriffs, tausend gottlose und liederliche Dinge uns im Schlafe einfallen, so sind es solche Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, insofern die Ursache davon von unserm Willkühr abhängt. Der Verfasser führt am Ende dieses Zusatzes Thomasii dissert. an, welche handelt de jure circa somnum, die man nicht ohne Nutzen hiebey brauchen kann.

III. Zusatz.

Hier wird bewiesen, daß der Gebrauch des Gedächtnisses nicht beständig in unserer Gewalt stehet. Diesem zufolge wird erst das Gedächtniß erkläret, und das Gesetz benennet, wornach die Vorstellungen des Gedächtnisses bestimmt werden.

1) Das Vermögen, Begriffe, die wieder hervorgebracht worden sind, wieder zu erkennen, heißt das Gedächtniß (memoria). Wenn also das Gedächtniß wirken soll, da müssen α) die Begriffe wieder hervorgebracht worden seyn, das ist, die Begriffe, welche in der Seele dunkel worden, müssen wiederum klar worden seyn. β) Diese Begriffe muß die Seele wieder erkennen, das heißt, sich vorstellen, daß es eben diejenigen Begriffe sind, die sie vorher einmal gehabt. Die Alten haben nicht so sorgfältig, wie die Neueren, das Gedächtniß von der Einbildungskraft unterschieden. Die Alten haben nicht bloß das Vermögen, Begriffe wieder zu erkennen, sondern auch das Vermögen, Begriffe wieder hervorzubringen, das Gedächtniß genennt. Die Neueren aber unterscheiden diese beide Vermögen von einander, und nennen das erste Vermögen, so auf die Wiederhervorbringung der Begriffe gehet, die Phantasie, oder die Einbildungskraft, und die Erfahrung lehret uns, daß dieses Vermögen manchmal besonders wirket, da die Wirkungen des Gedächtnisses wegfallen. Es geschiehet bisweilen, daß die Phantasie einen Begriff in uns wieder hervorbringt, den wir vorher einmal gehabt, und wir sind nicht im Stande, denselben wieder zu erkennen. Es fällt uns nämlich bisweilen ein Begriff von einer Person ein, die wir einmal wirklich gesehen, wir wissen aber selbst nicht mehr, was es für eine Person sey, und wo wir dieselbe gesehen. Hier wirkt die Einbildungskraft, das Gedächtniß aber bleibt aus. Endlich fällt uns nach langem Nachsinnen ein, daß wir mit der Person

vor einem Jahre bey einem guten Freunde in Gesellschaft gewesen. Nun stellet sich das Gedächtniß wieder ein.

2) Das Gesetz, wornach das Gedächtniß in seinen Wirkungen sich richtet, ist folgendes: **Wenn ich einen Gegenstand, den ich mir vorher einmal vorgestellt, wieder hervorbringe, und ich bin mir dabey bewußt, daß dieser Gedanke in einer doppelten Reihe der Vorstellung enthalten, so erkenne ich den wiederhervorgebrachten Gedanken wieder.** Z. E. Man nehme einmal zwey Reihen der Vorstellungen an. Die erste Reihe soll seyn

a
b
c
d

Die andere Reihe soll aus folgenden Vorstellungen bestehen:

e
f
c
g

in einer doppelten Reihe der Vorstellungen, in der gegenwärtigen und in einer vorhergehenden enthalten. Sobald ich dieses einsehe, so erkenne ich den Gedanken c wieder ferner: Ich habe heute die Vorstellung vom Cajus in mir wieder hervorgebracht. Folglich existiret die Vorstellung von ihm in einer Reihe meiner Vorstellungen. Man setze den Fall, daß ich den Cajus vor acht Tagen auf dem Markte gesehen, und also hat die Vorstellung von ihm

auch

auch in einer vorhergehenden Reihe meiner Vorstellungen existiret. Sobald ich nun einsehe, daß die Vorstellung vom Cajus, so in der heutigen Reihe meiner Vorstellungen anzutreffen, in der Reihe meiner Vorstellungen, so ich vor acht Tagen gehabt, zu finden, so erkenne ich den Cajus wieder. Man kann das Gesetz des Gedächtnisses auch kurz auf folgende Art ausdrücken: Sobald ich einsehe, daß ein Begriff, den ich habe, eben derjenige sey, den ich sonst einmal gehabt, so erkenne ich ihn wieder. Hieraus ist man im Stande, den Ausdruck der Richtschnur des Gedächtnisses, so bey dem Professor Baumgarten Met. §. 580. vorkömmt, deutlich zu verstehen, wenn es daselbst heißt: Das Gesetz des Gedächtnisses ist folgendes: Nachdem mehrere, bis auf einen gegenwärtigen Begriff, auf einander folgende Begriffe, die einen gemeinschaftlichen Begriff zu einem Theile haben, vorgestellet worden, so wird der gemeinschaftliche Begriff, den sie zu einem Theile haben, als ein Begriff vorgestellt, der in einem vorhergehenden und nachfolgenden enthalten ist. Wenn man nur auf die beyde Reihen der Vorstellungen, die ich oben benennt habe, gehörig Achtung giebt, so wird diese Sache niemand Schwierigkeit machen.

3) Das Wiedererkennen der Begriffe läßt sich aus dem Gesetze der Einbildungskraft (ex lege associationis idearum) erklären. Der Verfasser beruft sich, um diesen Beweis zu führen, auf seine psychol. emp. §. 11. seq.

In

In dem §. 11. kömmt die Erklärung von dem Vermögen, Begriffe wieder hervorzubringen, und von dem Gedächtnisse, vor. Es heißt daselbst: Attendo ad objectum A, super eodemque reflecto, & positis his operationibus, oritur in me cogitatio de objecto B, ita ut mihi conscius sim, cogitationem illam duplici in perceptionum serie contineri. Ergo & inde sequitur, ut duplex facultas mihi insit. Primo nimirum facultas ea cogitandi, quæ jam ante cogitavi, quæ dicitur *facultas reproducendi cogitationes*, & deinde facultas cogitationes reproductas recognoscendi, quæ dicitur *memoria*. In dem §. 12. kömmt das Gesetz der Wiederhervorbringung der Gedanken (associationis idearum) und des Gedächtnisses vor, welches wir in diesem Absatze n. 2. angeführet haben. In dem §. 13. wird bewiesen, daß wir oft durch wiederhervorgebrachte Gedanken in der Aufmerksamkeit (attentione) gestöret werden, daß wir aber diese Hinderniß willkührlich wegräumen können, und dabey stehet folgender Zusatz: Memoriæ operationes perceptionum reproductiones involvunt (§. 11.) Abunde itaque patet, quæ de perceptionum reproductione dixi, ad memoriæ operationes etiam adcommodari posse. Aus diesen angezogenen Stellen ist offenbar, daß die Wirkungen des Gedächtnisses die Wirkungen der Einbildungskraft voraussetzen, und daß also die Wirkungen des Gedächtnisses nach dem Gesetze der Einbildungskraft sich richten. Denn woher kömmts, daß ich einen Begriff wieder

er-

erkenne, daß es eben der Begriff sey, den ich ehedessen gehabt? Man wird antworten, weil ich mir vorstelle, daß dieser Begriff in einer doppelten Reihe meiner Vorstellungen enthalten, n. 1. und §. 11. psych. emp. Hieraus ist klar, daß wenn ich einen Begriff wieder erkennen soll, so muß ich ihn erst in einer gewissen Reihe der Vorstellungen gehabt haben. Hernach bekomme ich ebendenselben Begriff in einer andern Reihe der Vorstellungen. Und endlich muß ich mir vorstellen, daß der Begriff, den ich in der letzten Reihe habe, ebenderjenige sey, den ich in der ersten Reihe gehabt. Wie gehet aber dieses wohl zu? Muß nicht das Einbildungsvermögen die erste Reihe meiner Vorstellungen wieder hervorbringen? Allerdings. n. 1. Und sobald dieses geschehen, erkenne ich den Begriff wieder, denn so stelle ich mir ja denselben in einer doppelten Reihe meiner Vorstellungen vor, n. 1. und ps. emp. §. 11. Die Wirkungen des Gedächtnisses richten sich also nach dem Gesetze der Einbildungskraft, n. 2. und insofern kann man sagen, daß die Wirkungen des Gedächtnisses, oder das Wiedererkennen der Begriffe, sich aus dem Gesetze der Einbildungskraft erklären lassen.

4) Das Wiedererkennen der Begriffe, oder der Gebrauch des Gedächtnisses, ist nicht immer in unserer Gewalt. Der Verfasser beweiset diesen Satz auf folgende Art:

Wenn

Wenn die Wirkungen des Gedächtnisses sich nach dem Gesetze der Einbildungskraft richten, so folgt, daß, wenn die Einbildungen nicht in unserer Gewalt, so sind auch nicht die Wirkungen des Gedächtnisses in unserer Gewalt.

Nun ist das erste wahr, daß die Wirkungen des Gedächtnisses sich nach dem Gesetze der Einbildungskraft richten.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß, wenn die Einbildungen nicht in unserer Gewalt sind, die Wirkungen des Gedächtnisses auch nicht in unserer Gewalt sind.

Die Folge des Obersatzes ist klar. Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden n. 3. erweislich.

β) Wenn die Wirkungen des Gedächtnisses nicht in unserer Gewalt sind, es sey denn, daß die Einbildungen in unserer Gewalt sind, so folgt, daß die Wirkungen des Gedächtnisses nicht beständig in unserer Gewalt sind.

Nun ist das erste wahr, daß die Wirkungen des Gedächtnisses nicht in unserer Gewalt sind, es sey denn, daß die Einbildungen in unserer Gewalt sind.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Wirkungen des Gedächtnisses nicht beständig in unserer Gewalt sind.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die Einbildungen nicht beständig in unserer Gewalt sind. Zus. I. Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schluße klar. Und die Erfahrung bestättiget unsern Vernunftschluß. Denn wenn der Sempronius, den wir in einer gewissen Gesellschaft gesehen, uns hernach einfällt, so erkennen wir ihn manchmal den Augenblick wieder, und das Gegentheil ist uns physisch unmöglich. Bisweilen aber kömmt es von unserer Aufmerksamkeit und Reflexion her, daß die Einbildungskraft die erste Reihe, in der wir den Sempronius empfunden, wieder hervorbringt, und in diesem Falle ist die Wirkung des Gedächtnisses in unserer Gewalt, insofern die Ursache davon in unserer Gewalt ist.

Ad §. 9.

In diesem Absatze wird aus dem vorhergehenden geschlossen, daß die Empfindungen, Einbildungen, und Erdichtungen in der Seele, als natürlich, existiren, §. II. præc. deren Wirklichkeit inexistentia aus dem Gesetze der Sinne §. 5., der Einbildungskraft §. 7. und der Erdichtungskraft erkläret werden kann.

1) Die Empfindungen existiren in der Seele, als natürliche Veränderungen, wenn ihre Wirklichkeit (inexistentia) aus dem Gesetze der Sinne erkläret werden kann. Dieses beweisen wir so:

Wenn alle die Empfindungen in der Seele, als natürliche Veränderungen, existiren, welche aus der Na-

Natur der Seele erkläret werden können, so folgt, daß alle die Empfindungen in der Seele, als natürliche Veränderungen, vorhanden sind, deren Willkührlichkeit aus dem Gesetze der Sinne erkläret werden kann.

Nun ist das erste wahr, daß alle die Empfindungen in der Seele, als natürliche Veränderungen existiren, welche aus der Natur der Seele erkläret werden können.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß alle die Empfindungen in der Seele, als natürliche Veränderungen, vorhanden sind, deren Wirklichkeit aus dem Gesetze der Sinne erkläret werden kann.

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil das Gesetz der Sinne in der Natur, oder in dem Wesen der Seele gegründet. Was sich also aus dem Gesetze der Sinne erklären läßt, das läßt sich aus der Natur der Seele erklären. Der Untersatz ist aus der Erklärung des Natürlichen, so §. II. præcognosc. vorkömmt, erweislich. Man siehet aber leicht ein, daß die Empfindungen, deren Wirklichkeit aus dem Gesetze der Sinne erkläret werden kann, nicht unbedingte, sondern nur bedingte natürliche Veränderungen der Seele sind. §. II. pr. Zus. I.

2) Auf eben die Art kann man den Beweis von den Einbildungen, Erdichtungen und Wirkungen des Gedächtnisses führen.

Ad §. 10.

Bisher haben wir den Menschen als ein Thier, α) in Absicht auf den organischen Körper und seine Bewegungen, β) in Absicht auf die Seele und ihre Vorstellungen, betrachtet. Nun geben wir γ) auf die Uibereinstimmung zwischen den Bewegungen des Körpers, und den Vorstellungen der Seele Achtung. Hievon handelt der Verfasser in diesem Absatze. Es kömmt aber hier eigentlich zweyerley vor:

1) Es ist unter den bisher erklärten Vorstellungen der Seele und den Bewegungen des organischen Körpers, so von den äußeren Gegenständen verursachet werden, die genaueste Uibereinstimmung. Diesem zufolge wird α) erkläret, was das heißt, daß mehrere Dinge in einer Uibereinstimmung stehen. **Mehrere Dinge, heißts, sind in einer Uibereinstimmung** (plura sunt in harmonia) in sofern aus den Veränderungen des einen Dings die Veränderung des andern verstanden und erkläret werden kann. Man nehme z. E. die Räder von einer Uhr. Insofern die Bewegungen eines Rades aus den Bewegungen des andern Rades, welches das erste in seiner Bewegung bestimmt, verstanden und erkläret werden können, in sofern spricht man, daß diese beiden Räder von der Uhr in einer Uibereinstimmung stehen. Man möchte den Einwurf wider diesen Begriff des Verfassers machen, daß er zu weit wäre, indem er auch auf den Fall passet, da mehrere Dinge übereinstimmig handeln, von denen der Verfasser doch nicht behauptet,

daß sie in einer Ubereinstimmung stehen. Um die Stärke dieses Einwurfes einzusehen, muß man bemerken, daß der Verfasser in seiner psychol. rat. §. 54. und 46. die beyde Redensarten: **Dinge stehen in einer Uibereinstimmung, und: Dinge handeln auf eine übereinstimmige Art**, von einander unterscheidet. Insofern, heißts, aus denjenigen Dingen, die in A geschehen, verstanden werden kann, warum jetzt solche und nicht andere Wirkungen auf eine solche, und nicht auf eine andere Art in B erfolgen, sind A. und B. **in einer Uibereinstimmung**. Insofern aber derjenige, der die Handlungen des A betrachtet, verstehen kann, was das andere B thut, handeln A und B. übereinstimmig. Z. E. Zwo Uhren, wie der Verfasser spricht, handeln übereinstimmig, aber sind nicht in einer Uibereinstimmung. Er beweiset ferner: a) daß Dinge, welche in einer Uibereinstimmung stehen, mit einander verknüpft sind, und daß diese Verknüpfung nicht bloß eine solche Verknüpfung ist, die ihnen zukömmt, insofern sie als Dinge (entia) betrachtet werden, (non tantum nexus entitativus) sondern eine Verknüpfung, die ihnen als Substanzen zukömmt (nexus substantialis) indem er durch ihre Handlungen entstehet. b) Daß man nicht bloß daher, weil Dinge auf eine übereinstimmige Art handeln, schließen kann, daß sie in einer Uibereinstimmung stehen.

c) Insofern zwey Dinge übereinstimmig handeln, können sie nicht mit einander verknüpft genennet

net werden. Es fragt sich also, ob dieser Begriff, den der Verfasser von Dingen hat, die in einer Uibereinstimmung stehen mit dem Begriffe, so in seinem Naturrechte vorkömmt, völlig einerley sey, und ob nicht der Begriff, so in dem Naturrechte vorkömmt, auch auf Dinge passet, welche auf eine übereinstimmige Art handeln? Es scheint allerdings so. Allein weil man, wenn man einen Verfasser nach der Billigkeit erklären will, auf seine übrige Schriften zugleich sehen muß, so müssen wir behaupten, daß, wenn der Verfasser sagt, daß Dinge in Uibereinstimmung stehen, insofern aus den Veränderungen des einen die Veränderungen des andern verstanden und erkläret werden können, seine Meinung diese sey, daß aus den Veränderungen des einen Dings muß verstanden werden können, warum jetzt vielmehr diese, als andere Wirkungen, vielmehr auf eine solche, als eine andere Art, erfolgen, wenn man von den Dingen behaupten will, daß sie in einer Uibereinstimmung stehen. Das einzige also, was man in dieser Absicht dem Verfasser mit Grunde entgegensetzen kann, bestehet darinn, daß er hätte mehr bestimmt reden können. Allein es fragt sich, ob der Verfasser Grund gehabt, die beyden Redensarten, Dinge handeln übereinstimmig, und Dinge stehen in einer Uibereinstimmung, von einander zu unterscheiden? Meiner Einsicht nach, muß man behaupten, daß es vermöge des Redegebrauchs einerley sey, ob man spricht, daß Dinge übereinstimmig handeln, oder daß sie in einer Uibereinstimmung stehen. Man

spricht von zween Uhren, daß sie übereinstimmig handeln, und auch, daß sie in einer Uibereinstimmung stehen. Es scheinet also nicht, daß die Wolfianer es darinn versehen, daß sie diese beyde Redensarten für einerley halten. Allein weil doch die Erklärungen von diesen beyden Redensarten bey dem Verfasser merklich unterschieden sind, so ist ein Unterschied in der Sache selbst anzutreffen. Und kann man also dem Verfasser zu gute halten, daß er sie von einander unterscheidet. β) Der Beweis selbst von dem Satze, daß die Seele und der organische Körper des Menschen in einer Uibereinstimmung stehen, wird auf folgende Art geführet:

Wenn die Einbildungen ihren letzen Grund in den äußeren Empfindungen haben, und in den Veränderungen der Werkzeuge der Sinne der Grund vorhanden, warum vielmehr diese, als andere äußere Empfindungen, vielmehr anf diese, als eine andere Art, in der Seele erfolgen, so erhellet, daß die Seele und der Körper, in Absicht auf die bisher erklärte Vorstellungen der Seele, und die Veränderungen des organischen Körpers, welche von den äußeren Gegenständen in ihm hervorgebracht werden, in der genauesten Uibereinstimmung stehen.

Nun ist das erste wahr, daß die Einbildungen ihren letzten Grund in den äußeren Empfindungen haben, und daß in den Veränderungen der Werkzeuge der Sinne der Grund vorhanden, warum vielmehr diese, als andere äußere Empfindungen, vielmehr

mehr auf diese, als eine andere Art, in der Seele erfolgen;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Seele und der Körper, in Absicht auf die bisher erklärte Vorstellungen, und die Veränderungen, welche von den äußeren Gegenständen in dem Körper hervorgebracht werden, in der genauesten Uibereinstimmung stehen.

Der Untersatz bestehet aus zweyen Gliedern aa) Die Einbildungen haben ihren letzten Grund in den äußeren Empfindungen.

Diesen Satz beweiset der Verfasser aus dem Gesetze der Einbildungskraft überhaupt §. 7., welches darinn bestehet: wenn wir zwey Gegenstände zugleich mit einem äußern Sinne (sensu externo) empfunden, und der Gedanke von dem einen Gegenstande in uns wieder hervorgebracht wird, so wird bey dieser Gelegenheit auch der Gedanke von dem andern Gegenstande in uns hervorgebracht. Hieraus wird geschlossen, daß die Einbildungen äußere Empfindungen entweder ganz, oder doch zum Theil gewesen, und daß sie folglich ihren letzten Grund in den äußeren Empfindungen haben. Man vergleichet hiemit die Erklärung von den Einbildungen, sowohl von den Einbildungen insonderheit, als von den Erdichtungen, die in der Metaphysik des Verfassers vorkömmt, welche wir bey dem §. 4. angeführet haben. bb) Das zweyte Glied des Untersatzes heißt folgendermassen: In den Veränderungen, so in den Werkzeugen der Sinne vor sich gehen, ist der Grund vorhanden, warum vielmehr

diese, als andere äußere Empfindungen, vielmehr auf diese, als auf eine andere Art, in der Seele erfolgen. Und dieses ist aus dem Gesetze der äußeren Empfindungen klar, welches §. 5. vorkömmt. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die äußere Empfindungen aus den Veränderungen in dem organischen Körper, so von den äußeren Gegenständen hervorgebracht werden, erkannt werden können, warum sie vielmehr so, als anders beschaffen, so muß man behaupten, daß die Seele und der Körper, in Absicht auf die äußere Empfindungen, und die erwehnte Veränderungen in dem organischen Körper, in einer Uibereinstimmung stehen, welches aus der Erklärung der Redensart erhellet, daß Dinge in einer Uibereinstimmung stehen (lit. α). Und weil die Einbildungen ihren letzten Grund in den äußeren Empfindungen haben, und diese in den Veränderungen der Werkzeuge der Sinne, so muß man auch behaupten, daß die Einbildungen einen Grund in den Veränderungen der Werkzeuge der Sinne haben, warum sie vielmehr so, als anders beschaffen sind. Folglich kann man auch behaupten, daß die Seele und der Körper, in Absicht auf die Einbildungen, und die Veränderungen der Werkzeuge der Sinne, in einer Uibereinstimmung stehen. Weil nun alle bisher erklärte Vorstellungen der Seele äußere Empfindungen und Einbildungen überhaupt sind, so erhellet, daß die Seele und der Körper, in Absicht auf alle bisher erklärte Vorstellungen, und die Veränderungen des organischen Körpers, welche von den äußeren Gegenständen hervorgebracht werden, in einer Uibereinstimmung stehen. Woher beweist man aber, daß diese Uibereinstimmung die genaueste sey? weil eine jede Seele mit

ih-

ihrem Körper so stark übereinstimmet, als es mit keinem andern Körper geschiehet, welches aus der angeführten Bedingung im Obersatze, und der Erfahrung erweislich ist. Hiebey mache ich folgende Anmerkungen:

a) Wenn man die Grösse der Uibereinstimmung der Seele und des Körpers einsehen will, so muß man auf mehrere Veränderungen der Seele und des Körpers sehen, als auf diejenigen, welche hier von dem Verfasser angeführet worden sind. Die Uibereinstimmung der Seele und des Körpers ist viel grösser, als der Verfasser hier angezeiget hat. Die Seele und der Körper stimmen nicht allein **einmal**, in Absicht auf die äußere Empfindungen und Einbildungen der Seele, und die Veränderungen des organischen Körpers, welche von den äußeren Gegenständen hervorgebracht werden, sondern auch **zweytens**, in Absicht auf gewisse Begierden in der Seele, und die willkührliche Bewegungen des Körpers, und **drittens**, in Absicht auf die Gemüthsbewegungen und die damit verknüpfte heftige Bewegungen des Körpers, z. E. die heftige Wallung des Geblüts, das Zittern der Gliedmaßen des Körpers, und s. w. Der Professor **Meyer** in Halle gehet noch weiter, indem er behauptet, daß alle natürliche Veränderungen der Seele und des Körpers übereinstimmig sind, und daß die Seele und der Körper, in Absicht auf alle ihre natürliche Veränderungen, ohne Ausnahme, in einer Uibereinstimmung stehen. Daß ich aber an der Richtigkeit seines Beweises

zweifle, wird man aus meiner Beurtheilung des Beweises der vorherbestimmten Uibereinstimmung abnehmen können. Der Leser darf nicht denken, daß ich hier wider den Verfasser zu Felde ziehe. Er hat noch nicht alle die Gründe auseinander gesetzt, woraus er im Stande wäre, die ganze Uibereinstimmung der Seele und des Körpers herzuleiten. Dasjenige, was er angeführet, ist schon so beschaffen, daß daraus begreiflich, daß zwischen der Seele und ihrem Körper die genaueste Uibereinstimmung (harmonia arctissima) vorhanden.

b) Was das erste Glied des Untersatzes betrifft, daß die Einbildungen ihren letzten Grund in den äußeren Empfindungen haben, so ist zu merken, daß dieses nicht von allen Einbildungen überhaupt gesagt werden kann, welches daher klar ist, weil wir auch Einbildungen von den inneren Veränderungen der Seele haben, die also ihren letzten Grund in den inneren Empfindungen haben. Was also der Verfasser behauptet, gilt nur von denjenigen Einbildungen, welche äußere Empfindungen entweder ganz, oder zum Theil gewesen. Was den Beweis des Verfassers betrifft, so er aus dem Gesetze der Einbildungskraft führet, so ist solcher aus den Anmerkungen, die wir bey §. 7. gemacht, zu beurtheilen.

2) Die genaueste Uibereinstimmung zwischen der Seele und dem Körper machts, daß sie ein Ding (unum suppositum), so ein Thier genennt

wird,

wird, ausmachen. Hier ist zweyerley zu unterscheiden:

α) Die genaueste Uibereinstimmung zwischen der Seele und dem Körper machts, daß sie ein Ding (unum suppositum) ausmachen. Um den Beweis von diesem Lehrsatze zu führen, fraget sich vorläufig, was ein suppositum sey. Der Verfasser erkläret es in seiner Ontologie §. 35. auf folgende Art: *Suppositum* est substantia completa subsistens in concreto spectata. Er erfodert also zu einem suppositο: a) daß sie eine Substanz sey. b) Ein suppositum ist eine substantia completa. Diesen Begriff bringt der Verfasser auf folgende Art heraus: Eine jede Substanz hat eine Kraft. Die Kraft handelt entweder, oder nicht. Im ersten Falle wird sie eine vollständige Kraft (vis completa, s. vis incompleta) genennt. Eine Substanz, die eine vollständige Kraft hat, ist eine vollständige Substanz (substantia completa); c) ein suppositum muß für sich bestehen (subsistere), das heißt, die Kraft der Substanz muß nicht von der Kraft eines andern Dinges auf die Art bestimmt werden, daß sie, durch die Kraft dieses andern Dinges, vielmehr auf diese, als eine andere Art handelt. Der Mensch kann zu einem Beyspiel von einem solchen Dinge dienen. Hingegen die menschliche Natur Christi ist ein Beispiel von dem Gegentheil, indem in der geoffenbarten Gottesgelahrheit bewiesen wird, daß die menschliche Natur Christi keine eigene Subsistenz

(subsistentiam) habe, oder daß sie nicht für sich, sondern durch die göttliche Natur bestehe.
d) Endlich muß dasjenige Ding, so wir jetzt erkläret haben, in concreto betrachtet werden, wofern es ein suppositum genennt werden soll.
Nun sind wir im Stande, den Beweis zu führen, daß das Ding, welches entspringt aus der Uibereinstimmung der Seele und des Körpers, ein suppositum sey. Einmal. In sofern die Seele, und der Körper in der genauesten gegenseitigen Uibereinstimmung stehen, so erhellet, daß die Seele Bestimmungen hat, die ohne den Körper nicht möglich, und daß der Körper ebenfalls Bestimmungen hat, die ohne die Seele nicht möglich sind. Folglich stehet die Seele und der Körper, vermöge der Erklärung der Verknüpfung, in der genauesten Verknüpfung mit einander. Folglich sind die Bestimmungen des Dings, so durch diese Verknüpfung herauskömmt, in sofern unzertrennlich, und das Ding selbst ist ein Ding (unum). Es ist also offenbar, daß die genaueste Uibereinstimmung zwischen der Seele und dem Körper ein Ding ausmacht. Zweytens, dieses Ding ist eine Substanz, in sofern es existiret auf die Art, daß es existiren kann, ohne eine Bestimmung von einem andern Dinge zu seyn, so kein Theil von demselben ist. Drittens, dieses Ding hat eine handelnde Kraft, in Absicht auf die Seele und den organischen Körper, oder es ist nicht vermöge seiner Natur dazu bestimmt, eine andere Substanz mit auszumachen. Folglich ists eine komplete Substanz. Viertens, daß dieses Ding für sich

be=

bestehet, ist daher klar, weil es nicht von der Kraft eines andern Dings vielmehr so, als anders, zu handeln bestimmt wird. Fünftens, In sofern man es nun in concreto betrachtet, so hat es alle die Eigenschaften, welche zu einem supposito erfordert werden. Folglich müssen wir behaupten, daß die Seele und der Körper, durch die genaueste Uibereinstimmung, in der sie stehen, ein suppositum ausmachen. β) Daß dieses suppositum ein Thier (animal) genennt werden muß, ist daher klar, weil ein Thier ein Ding ist, so aus einer Seele und einem organischen Körper bestehet, welche mit einander auf das genaueste vereiniget sind.

Ad §. 11.

Der Verfasser zeiget hier, daß diejenige Veränderungen in dem Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird, natürlich sind, welche aus den mechanischen, pyrobolischen, hydraulischen Gesetzen, aus dem Gesetze der Empfindungen, der Einbildungen und der Erdichtungen, in sofern sie auf eine übereinstimmige Art modificiret werden, auf die Art verstanden und erkläret werden können, daß daraus begreiflich, warum sie in dem Menschen vorhanden sind. Diesen Satz beweiset der Verfasser auf folgende Art:

Alle Veränderungen der Seele und des Körpers, welche in einer Uibereinstimmung stehen, die aus der Natur eines Thiers erkannt werden können, warum sie in dem Menschen vorhanden sind,

sind natürliche Veränderungen des Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird.

Nun sind aber alle die Veränderungen in dem Menschen, welche aus den mechanischen, pyroboli-schen, hydraulischen Gesetze der Empfindungen, Einbildungen und Erdichtungen, in sofern sie auf eine übereinstimmige Art modificiret werden, erkläret werden können, warum sie viemehr so, als anders, beschaffen sind, Veränderungen der Seele, oder des Körpers, welche in einer Uibereinstimmung stehen, und aus der Natur eines Thiers erkannt werden können, warum sie in dem Menschen verhanden;

Folglich sind alle Veränderungen in dem Menschen, welche aus den mechanischen, pyroboli-schen, hydraulischen Gesetzen, aus dem Gesetze der Empfindungen, Einbildungen und Erdichtungen, in sofern sie auf eine übereinstimmige Art modificiret werden, erkläret werden können, warum sie vielmehr so, als anders, beschaffen sind, natürliche Veränderungen eines Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. Der Obersatz ist offenbar. Denn α) alle Veränderungen des Menschen, welche aus der Natur eines Thieres erkannt werden können, und in einer Uibereinstimmung stehen, sind in der Vereinigung der Seele und des organischen Körpers gegründet, und also sind die Veränderungen des Menschen, als eines Thieres, β) weil diese Veränderungen aus der Natur des Menschen, als eines Thieres, erkannt werden können, warum sie in dem Menschen vorhanden sind, so ist klar, daß sie natürliche Veränderungen des Menschen sind, in

so-

sofern er als ein Thier betrachtet wird. §. 11. pr. Der Untersatz bestehet aus zweyen Gliedern.

α) Alle die Veränderungen in dem Menschen, welche, in sofern sie übereinstimmiger Weise modificiret werden, aus den mechanischen Gesetzen u. s. w. erkläret werden können, sind Veränderungen der Seele, oder des Körpers, welche übereinstimmen. Dieses ist daher erweislich, weil, wenn Veränderungen aus den Gesetzen, wornach die Seele, oder der Körper in ihren Handlungen sich richten, erkannt werden können, in sofern diese Veränderungen übereinstimmiger Weise modificiret werden, so müssen sie daraus erkannt werden können, in sofern sie übereinstimmiger Weise, so, und nicht anders, zur Wirklichkeit kommen. Folglich müssen sie übereinstimmen.

β) Alle die Veränderungen in dem Menschen, welche, in sofern sie übereinstimmiger Weise so, und nicht anders, zur Wirklichkeit kommen, aus den mechanischen Gesetzen u. s. w. erkläret werden können, sind so beschaffen, daß sie aus der Natur eines Thieres erkannt werden können, warum sie in dem Menschen vorhanden sind. Denn aa) alle Veränderungen des organischen Körpers, welche aus den mechanischen, pyrobolischen und hydraulischen Gesetzen erkläret werden können, sind natürliche Veränderungen des Körpers §. 2. und in sofern diese Veränderungen mit den Veränderungen der Seele übereinstimmen, können sie aus der Vereinigung der Seele und des Körpers,

pers, folglich aus der Natur eines Thieres erkannt werden. bb) Alle Veränderungen der Seele, welche aus den Gesetzen der Empfindungen, der Einbildungen, und der Erdichtungen erkannt werden können, sind natürliche Veränderungen der Seele, §. 9. und in sofern diese Veränderungen mit den Bewegungen des Körpers in Uibereinstimmung stehen, können sie aus der Vereinigung der Seele und des Körpers, §. 10. folglich aus der Natur eines Thiers erkannt werden, warum sie in dem Menschen vorhanden sind. §. 2. Zuletzt will ich noch einige Beweise zur Erläuterung unseres Lehrsatzes anführen; meine äußere Empfindungen sind Veränderungen der Seele, welche mit den Bewegungen in den Werkzeugen der Sinne übereinstimmen, und sich aus dem Gesetze der Empfindung erklären lassen. Folglich sind sie meine natürliche Veränderungen, die mir, in sofern ich ein Thier bin, zukommen. Dieses gilt auch von meinen Einbildungen, die in den Veränderungen, in den Werkzeugen der Sinne, ihren letzten Grund haben. Die Bewegung meines Arms ist eine Veränderung meines Körpers, die sich aus den mechanischen Gesetzen erklären läßt, und mit den Begierden in meiner Seele in Uibereinstimmung stehet. Folglich ists eine natürliche Veränderung von mir, die mir, als einem Thier, zukömmt, u. s. w.

Ad §. 12.

Diese jetzt erklärte Veränderungen des Menschen geben uns verschiedene Zustände desselben, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. Diesen Satz beweisen wir auf folgende Art:

Wenn alle verschiedene Veränderungen in einem Dinge wirkliche Bestimmungen von ihm sind, die uns seine verschiedene Zustände geben, so folgt, daß die verschiedene jetzt erklärte Veränderungen des Menschen, die ihm, als einem Thiere, zukommen, uns die verschiedene Zustände des Menschen geben, in sofern er als ein Thier betrachtet wird.

Nun ist das erste wahr, daß alle verschiedene Veränderungen in einem Dinge wirkliche Bestimmungen von ihm sind, die uns seine verschiedene Zustände geben.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die verschiedene jetzt erklärte Veränderungen des Menschen, die ihm, als einem Thiere, zukommen, uns die verschiedene Zustände des Menschen geben, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. Der Untersatz ist aus dem §. 3. pr. erweislich. Die Folge des Obersatzes ist offenbar. Und es ist hieraus zugleich klar, daß die Zustände eines Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird, aus verschiedenen Gründen hergeleitet werden können. Die Bestimmungen des Menschen, als eines Thieres, sind entweder übereinstimmige Bewegungen des Körpers, oder übereinstimmige Veränderungen der Seele, die wir erkläret haben. Jene sowohl, als diese,

machen einen verschiedenen Zustand des Menschen aus, in sofern er als ein Thier betrachtet wird.

Ad §. 13.

Nun will der Verfasser beweisen, daß der Mensch durch seine Handlungen seinen Zustand entweder vollkommen, oder unvollkommen macht: Diesem zufolge wird in diesem Absatze der Begriff von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit gegeben, und um dieser Begriffe willen wird vorläufig erkläret, was die Zusammenstimmung mehrerer Dinge, und das Gegentheil davon sey.

1) Wenn mehrere Dinge mit einander verbunden sind (ubi adest conjunctio variorum) so kann ihre Verbindung entweder aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden, oder nicht. Im ersten Falle **stimmen** diese Dinge **zusammen** (consentiunt). Im andern Falle **stimmen sie nicht zusammen** (dissentiunt). Z. E. Wenn zwey Stubenpursche alle beyde Liebhaber der Musik, so können in sofern ihre Handlungen aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden, und man spricht, daß die beyden Stubenpursche zusammenstimmen. Hingegen, wenn der eine ein gar zu starker Liebhaber von gründlicher Gelehrsamkeit ist, so können ihre Handlungen, die sie in dieser Absicht vornehmen, nicht aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden. Der eine gehet z. E. von Morgen bis zum Abend, und der andere mag deswegen nicht zu Hause bleiben, sondern gehet an einen andern Ort hin,

wo

wo er seinen Studien mit Ruhe obliegen kann. Die Handlungen des ersten müssen also aus der übertriebenen Liebe zur Musik, und die Handlungen des andern aus der Liebe zu einer gründlichen Gelehrsamkeit, und also aus entgegengesetzten Gründen (ex oppositis fundamentis) erkläret werden. Ferner: wenn eher, spricht man, daß die Theile einer Uhr zusammenstimmen? Wenn ihre Bewegungen aus einem gemeinschaftlichen Grunde, aus dem richtigen Anzeigen der Stunden, erkläret werden können. Wofern sie aber nicht aus diesem gemeinschaftlichen Grunde, sondern aus entgegengesetzten Gründen erkläret werden müssen, da sagt man, daß die Theile einer Uhr nicht zusammenstimmen. Mit diesem Begriffe kömt die Erklärung des Professor Baumgartens in seiner Metaphysik §. 94. überein, wenn es daselbst heißt: wenn mehrere Dinge zusammengenommen den hinreichenden Grund von einem in sich enthalten, so stimmen sie zu dem einen zusammen. Wofern aber das Gegentheil statt findet, da stimmen sie nicht zusammen. Man muß es freilich zum Ruhme dieser beiden scharfsinnigen Weltweisen sagen, daß sie diese Begriffe viel besser aus einandergesetzt, als es von den meisten andern geschehen. Man spricht sonst, daß Dinge zusammenstimmen, wenn sie zu einem abzielen (tendunt). Allein dieses heißt nichts gesagt, weil man dadurch keinen kläreren Begriff von der Sache bekömmt, als man vorher gehabt.

2) Wenn ein Ding verschiedene Stücke (varia) hat, so stimmen diese entweder zusammen, oder nicht. Im ersten Falle wird das Ding **vollkommen** (perfectum), und im andern Falle **unvollkommen** (imperfectum) genennt. Die **Vollkommenheit** überhaupt bestehet also in einer Zusammenstimmung der verschiedenen Stücke, oder des Mannigfaltigen in einem Dinge. Die **Unvollkommenheit** aber ist eine Nichtzusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge. Z. E. Wenn die Theile von der Uhr zu dem richtigen Anzeigen der Stunden zusammenstimmen, so nennt man die Uhr vollkommen. Hingegen wenn die Theile einer Uhr nicht zu dem richtigen Anzeigen der Stunden zusammenstimmen, so nennt man die Uhr unvollkommen. In sofern die Handlungen eines Menschen zu der Verherrlichung des Namen Gottes zusammenstimmen, nennt man ihn vollkommen. In sofern sie aber nicht auf diese Art zusammenstimmen, in sofern ist er unvollkommen. Um die Leser nicht zu verwirren, wollen wir erst die Zusätze erklären, die diesem Absatze zugefüget worden sind. Hernach wollen wir einige Anmerkungen darüber machen. Wir nehmen also an, daß die Begriffe des Verfassers von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihre Richtigkeit haben, um einzusehen, was daraus geschlossen wird, und um den Verfasser richtig zu verstehen.

Zusatz I.

Wo verschiedene Dinge mit einander zusammengefüget sind (conjuncta), da stimmen sie entweder zusammen, oder nicht. Hier findet kein dritter Fall statt. Met. §. 10. Nimmt man das erste an, so ist eine Vollkommenheit da. Nimmt man aber das letzte an, so ist eine Unvollkommenheit anzutreffen. Man kann also überhaupt sagen: Wo eine Zusammenfügung oder Verbindung (conjunctio) von verschiedenen Dingen ist, da ist entweder eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit anzutreffen. Man setze aber ein Ding, so keine verschiedene Stücke hätte, hier darf man nicht schließen, daß entweder eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in einem Dinge anzutreffen. Wie soll man denn ein gänzlich einfaches Ding (ens simplicissimum), wo keine verschiedene Dinge zu unterscheiden, in dieser Absicht nennen? Es ist entweder ein reelles oder ein verneinendes Ding, und hat entweder eine Realität oder eine Verneinung. Nämlich wenn etwas in einem Dinge nicht blos dem Scheine nach, sondern wirklich gesetzt wird, so heißt dieses, was in ihm gesetzt wird, eine Realität (realitas), und das Ding selbst wird ein reelles Ding (ens reale) genennt. Wenn aber etwas in einem Dinge nicht dem blossen Scheine

nach, sondern in der That verneinet wird, so findet eine **Verneinung** (negatio) statt, und das Ding selbst nennt man ein **verneinendes Ding** (ens negativum). Es ist hieraus zugleich klar, daß man eine Vollkommenheit (perfectionem) von einer Realität, und eine Unvollkommenheit (imperfectionem) von einer Negation oder Verneinung unterscheiden muß. Diesem Zusatze können wir noch, um den Begriff von der Vollkommenheit klärer zu machen, einige beyfügen.

1) Weil eine jede Vollkommenheit eine Zusammenstimmung ist, diese aber erfodert, daß mehrere Dinge aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden können, so erhellet, daß eine jede Vollkommenheit einen gemeinschaftlichen Grund erfodert, woraus die Verbindung mehrerer Dinge sich erklären läßt. Dieser Grund heißt der bestimmende Grund der Vollkommenheit (ratio perfectionis determinans). **Folglich wo eine Vollkommenheit ist, da muß ein bestimmender Grund der Vollkommenheit seyn.** Bey einer Uhr z. E. ist das richtige Anzeigen der Stunden der bestimmende Grund der Vollkommenheit derselben.

2) Weil der Satz, wornach mehrere Dinge mit einander verbunden werden, eine Regel oder ein Gesetz genennet wird, so ist klar, daß der Satz, welcher den bestimmenden Grund der Vollkommenheit anzeigt, eine Regel der Vollkommenheit genennt werden kann. **Wo also eine Vollkommenheit, da muß auch**

eine

eine Regel der Vollkommenheit seyn. Z. E. Bey einer Uhr ists eine Regel der Vollkommenheit: die Stunden müssen richtig angezeigt werden.

3) Weil bey einer Vollkommenheit überhaupt sowohl eine, als mehrere Regeln der Vollkommenheit angewendet werden können, so erhellet, daß eine Vollkommenheit in eine einfache und zusammengesetzte, eingetheilet werden kann. Wenn z. E. nur das richtige Anzeigen der Stunden der bestimmende Grund der Vollkommenheit einer Uhr ist, so ist eine einfache Vollkommerheit da. Wenn aber mehrere bestimmende Gründe der Vollkommenheit da sind: als, außer den richtigen Anzeigen der Stunden, das richtige Anzeigen der Minuten und Sekunden, der Tage, des Monats, ein Glockenspiel, so ist eine zusammengesetzte Vollkommenheit der Uhr vorhanden. Man vergleiche die philos. prim. des Verfassers §. 191. 192.

Zusatz II.

Wenn die Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, in abstracto betrachtet, zusammenstimmen können, wenn sie gleich nicht mit dem Wesen des Dings, in dem sie anzutreffen, zusammenstimmen, so ist offenbar, daß der Zustand, in abstracto betrachtet, vollkommen seyn kann, wenn er gleich nicht vollkommen ist, in sofern er der Zustand eines bestimmten Dinges ist.

Nun ist das erste wahr, daß die Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, in abstracto betrachtet, zusammenstimmen können, wenn sie gleich nicht mit dem Wesen des Dinges, in dem sie anzutreffen, zusammenstimmen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß der Zustand, in abstracto betrachtet, vollkommen seyn kann, wenn er gleich nicht vollkommen ist, in sofern er der Zustand eines bestimmten Dinges ist.

Die Folge des Obersatzes ist daher begreiflich, weil die Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, in abstracto betrachtet, den Zustand in abstracto ausmachen, und weil, in sofern die Bestimmungen, in abstracto betrachtet, zusammenstimmen, in sofern der Zustand in abstracto vollkommen ist. Der Untersatz ist daher erweislich, weil die Bestimmungen in abstracto betrachtet, aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden können, wenn sie gleich nicht aus den wesentlichen Absichten eines Dinges hergeleitet werden. Die Erfahrung bestättiget diesen Satz. Die liederlichen Handlungen eines gottlosen Menschen können aus einem gemeinschaftlichen Grunde erkläret werden, und stimmen in sofern untereinander zusammen, wenn sie gleich nicht mit den wesentlichen Absichten desselben zusammenstimmen. Man kann also sagen, daß der Zustand eines gottlosen Menschen, in abstracto betrachtet, vollkommen sey, wenn gleich seine liederlichen Handlungen nicht mit seinen wesentlichen Absichten zusammenstimmen, und der Zustand des Menschen in dieser Absicht nicht vollkommen genennt werden kann.

Zusatz

Zusatz III.

Wenn der Zustand eines Dinges in abstracto vollkommen seyn kann, wenn er gleich nicht vollkommen ist, in sofern er als ein Zustand eines bestimmten Dinges betrachtet wird, so folget, daß man nicht von der Vollkommenheit des Zustandes, in abstracto betrachtet, auf die Vollkommenheit des Zustandes des Dinges, dessen Zustand es ist, schließen kann.

Nun ist das erste wahr, daß der Zustand eines Dinges in abstracto vollkommen seyn kann, wenn er gleich nicht vollkommen ist, in sofern er als ein Zustand eines bestimmten Dinges betrachtet wird.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß man nicht von der Vollkommenheit des Zustandes, in abstracto betrachtet, auf die Vollkommenheit des Dinges, dessen Zustand es ist, schließen darf.

Die Folge des Obersatzes ist klar genug, und der Untersatz ist schon Zusatz II. erwiesen worden.

Ich habe hier aus dem Zusatz II. geschlossen, weil man auf eine sehr leichte Art diesen III. Zusatz daraus herleiten kann. Der Verfasser aber verfährt eigentlich auf folgende Art. Ein jedes Ding ist ein solches vermöge seines Wesens. Phil. prim. §. 15. Wenn also ein Ding vollkommen genennt werden soll, oder wenn der Zustand, in sofern er als ein Zustand eines bestimmten Dinges betrachtet wird, vollkommen seyn soll, so müssen die Bestimmungen, die in dem Dinge vorhanden sind, mit seinem We-

sen zusammenstimmen. Weil aber ein Zustand in abstracto vollkommen ist, wenn gleich die Bestimmungen nicht mit dem Wesen des Dinges zusammenstimmen, so erhellet, daß man nicht von der Vollkommenheit des Zustandes in abstracto auf die Vollkommenheit des Dinges, dessen Zustand es ist, losschließen darf. Nun wollen wir einige Anmerkungen diesem Absatze beyfügen.

1) Ich halte die Erklärung von der Vollkommenheit für zu weit, indem sie auf einen solchen Fall passet, denn man keine Vollkommenheit nennt. Z. E. Zwo metaphysische Verneinungen, die Möglichkeit zu irren, und die Möglichkeit verworrene Begriffe zu haben, stimmen in einem Geiste zusammen zu der Möglichkeit zu sündigen. Wer aber will diese Zusammenstimmung eine Vollkommenheit nennen. Siehe meinen Beweis von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes u. s. w. Erstes Hauptstück, wo ich diesen Zweifel weitläuftiger ausgeführet habe.

2) Ich halte also davor, daß man nicht einmal eine jede Zusammenstimmung mehrerer Dinge zu einem, eine Vollkommenheit in abstracto nennen kann, sondern daß man das eine Ding bestimmen muß, wozu die verschiedenen Stücke zusammenstimmen sollen, daß es nämlich eine Realität seyn muß, und diesen meinem Gedanken geben diejenigen Beifall, welche behaupten, daß ein Ding vollkommen sey, in sofern seine verschiedenen Stücke zusammenstimmen, um eins zu setzen (ad unum vere ponendum).

Man

Man wendet zwar wider diese Erklärung ein, daß ein gleich viel bedeutender Ausdruck von der Vollkommenheit in der Erklärung derselben vorkömmt. Allein man wird aus demjenigen, was ich in dem Zusatz I. beygebracht habe, leichtlich erkennen, daß das Ponere, oder eine Realität, und eine Vollkommenheit, nicht gleichviel bedeutende Worte sind.

3) Weil aber der Verfasser, wenn er den Begriff von der Vollkommenheit anwendet, beständig das eine, wozu die verschiedenen Stücke zusammenstimmen sollen, richtig bestimmt, so wollen wir seinen Begriff von der Vollkommenheit künftig im Schließen zu Grunde legen, um ohne Noth keine Dunkelheit zu verursachen.

ad §. 14.

Es kömmt hier ein Lehrsatz vor, daß der Mensch durch seine Handlungen seinen Zustand entweder vollkommen oder unvollkommen macht. Der Beweis wird auf folgende Art geführet:

Wenn der Mensch niemals handelt, es sey denn, daß eine Bestimmung daher mit seinem Wesen verbunden wird, so folgt, daß durch eine jede Handlung eine Bestimmung entstehet, welche entweder mit dem Wesen des Menschen zusammenstimmet, oder nicht.

Nun ist das erste wahr, daß der Mensch niemals handelt, es sey denn, daß eine Bestimmung daher mit seinem Wesen verbunden wird.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß aus einer jeden Handlung des Menschen eine Bestimmung entstehet, welche entweder mit dem Wesen des Menschen zusammenstimmt, oder nicht.

Der Untersatz ist daher klar, weil die Handlungen selbst Bestimmungen sind, die mit dem Wesen des handelnden Dinges zugleich vorhanden, oder zusammengefüget sind. Die Erfahrung bestättiget zugleich diesen Satz. Man gebe nur einmal auf die Besoffenheit, das übermäßige Essen, und unendlich andere Handlungen mehr, Achtung, und man wird finden, daß sie verschiedene Folgen nach sich ziehen. Man vergleiche hiemit die Metaphysik des Prof. Baumgartens §. 27. wo das principium rationati vorkömmt, welches folgendergestalt ausgedrückt wird: Nichts ist ohne Folgen. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil, wo eine Verbindung von mehreren Dingen, da ist entweder eine Zusammenstimmung mit dem Wesen oder eine Nichtzusammenstimmung.

2) Wenn durch eine jede Handlung der Menschen eine Bestimmung entstehet, welche entweder mit dem Wesen des Menschen zusammenstimmt, oder nicht, so folgt, daß der Mensch durch eine jede Handlung seinen Zustand vollkommen oder unvollkommen macht.

Nun ist das erste wahr, daß durch eine jede Handlung des Menschen eine Bestimmung entstehet, welche entweder mit dem Wesen des Menschen zusammenstimmt, oder nicht.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß der Mensch durch eine jede Handlung seinen Zustand vollkommen oder unvollkommen macht.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 13. Zusatz III. erweislich, denn, wenn Bestimmungen mit dem Wesen eines Dinges zusammenstimmen, so ist eine Vollkommenheit des Zustandes des bestimmten Dinges da. Wofern die Bestimmungen aber, die in einem Dinge vorhanden sind, nicht mit seinem Wesen zusammenstimmen, so kann zwar, nach des Verfassers Lehrgebäude, eine Vollkommenheit in abstracto, doch aber keine Vollkommenheit, sondern vielmehr eine Unvollkommenheit des Zustandes des bestimmten Dinges da seyn. Wenn also die Bestimmungen, welche durch die Handlungen des Menschen entstehen, zusammenstimmen, so machen sie den Zustand des Menschen vollkommen. Wenn aber die Bestimmungen, welche durch die Handlungen des Menschen entstehen, nicht mit seinem Wesen zusammenstimmen, so machen sie den Zustand des Menschen unvollkommen. Diesen Beweis führet der Verfasser viel gründlicher, als es vom Köhler und einigen andern Lehrern des Naturrechts geschehen. Köhler schließt in seinem J. N. §. 195. auf folgende Art: Die Zustände, so aus den freien Handlungen entstehen, stimmen entweder mit den vorhergehenden Zu-

ständen zusammen, oder widersprechen ihnen, oder, welches einerlei ist, die freie Handlungen bringen entweder zusammenstimmende, oder widersprechende Zustände hervor, so aus der Erfahrung klar ist. Im ersten Falle sind unsere Zustände vollkommen, im andern Falle unvollkommen. Derowegen befördern unsere freie Handlungen entweder unsere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Hiebey ist zu merken, α) man kann unmöglich so richtig schließen, wenn freie Handlungen mit vorhergehenden Zuständen des Menschen zusammenstimmen, so ist eine Vollkommenheit des Zustandes des Menschen vorhanden. Kajus säuft, huret und bubet, und hat schon einige Jahre dieses lüderliche Leben geführet. Hier ist eine vortrefliche Zusammenstimmung der Zustände. Wer aber in aller Welt will behaupten, daß Kajus, als ein Mensch, auf diese Art seinen Zustand vollkommener macht? Soll der bestimmte Mensch durch seine Handlungen sich vollkommen machen, so müssen seine Handlungen, und die daher entspringende Zustände nothwendig mit seinem Wesen, oder wesentlichen Absichten zusammenstimmen. Diese Anmerkung hat unser Verfasser in seinem Beweise richtig beobachtet. Man vergleiche auch Hermann Fried. Kahrels Recht der Natur, 1. Kap. §. 13. wo es heißt: wenn wir durch unsere freie Handlungen darauf abzielen, daß wir den Gebrauch, welchen die Gliedmassen des Leibes sowohl, als jedes Vermögen der Seele haben kann, erlangen, und unserer Gewalt überantworten, unsere freie Handlungen zu unserer Vollkommenheit, im entgegengesetzten Falle aber, zu unserer Unvollkommenheit gereichen und gedeien, und wofern wir durch unsere freie Handlungen darauf

auf abzielen, daß wir des Gebrauchs, den jedes veränderliche Ding, so außer uns ist, als wozu auch andere Menschen zu rechnen sind, haben kann, theilhaftig werden, dieselben zu der Vollkommenheit unsers äußerlichen Standes, im entgegengesetzten Falle aber zu der Unvollkommenheit desselbigen etwas beytragen. β) Köhlers Lehrsatz ist auch nicht so allgemein, wie der Lehrsatz unsers Verfassers. Was Köhler von den freien Handlungen sagt, das behauptet Er von den Handlungen eines Menschen überhaupt.

Anmerkung I.

Die Vollkommenheit eines Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird, bestehet aus der Vollkommenheit der Seele und des Körpers, welche mit einander vereiniget sind. §. 2. Die Vollkommenheit der Seele hat ihre eigene Regeln. Die Vollkommenheit des organischen Körpers hat auch ihre besondere Regeln, wodurch sie bestimmt wird. Folglich hat die Vollkommenheit des Menschen, als eines Thieres, sehr viele Regeln, wodurch sie eingerichtet wird, und wir müssen also behaupten, daß sie sehr zusammengesetzt sey. §. 13. Aus. I. n. 3.

Anmerkung II.

Der organische Körper ist vollkommen, wenn die mechanische, pyrobolische und hydraulische Bewegungen zusammenstimmen. Die mechanische Bewegung hängt von der Struktur, oder dem Bau des Körpers ab. Die pyrobolische und hydraulische

Bewegung hängt von der Vermischung des Feuers und des Flüssigen (a mixtione ignis & fluidi) in dem Körper ab. Wir können also sagen, daß unser Körper vollkommen sey, wenn sein Bau und die Vermischung in ihm zusammenstimmen. Wer eine weitläuftigere Ausführung von dieser Sache verlangt, der lese des berühmten Prof. Krügers zweyten Theil der Naturlehre oder Physiologie.

Anmerkung III.

Die Vollkommenheit der Seele, als eine solche, kömmt in der psychol. empir. vor. Die Stelle, welche der Verfasser aus seiner Vernunftlehre §. 48. seq. pr. bemerkt, will ich hersetzen, in sofern sie zur Erläuterung der Vollkommenheit der Seele etwas beyträgt. Es heißt §. 58. u. s. w. Scopus repræsentationis est, ut in eadem sit objecti, quod repræsentat similitudo. Quatenus hæc adest, varia, quæ repræsentationi insunt, consentiunt. Consensus in varietate dat perfectionem. Ea itaque similitudo, quæ in repræsentatione objecto, quod repræsentatur, respondet, repræsentationem efficit perfectam. Quo major igitur est determinata illa similitudo, eo major est etiam repræsentationis perfectio. Per facultatem cognoscitivam anima objecta percipit s. sibi repræsentat. Per perfectionem igitur repræsentationis perfectio facultatis cognoscitivæ determinanda est. Perfecta itaque est facultas cognoscitiva, quatenus perfectæ repræsentationes per illam producuntur. Weil der Verfasser bisher in seinem Naturrechte die Seele nur in Absicht auf ihr Erkenntnißvermögen betrachtet, so hat Er auch nur eine

solche Stelle angezogen, woraus die Vollkommenheit der Seele nur, in Absicht auf ihr Erkenntnißvermögen erkannt werden kann.

Ad §. 15.

Gut wird dasjenige in Absicht auf ein gewisses Ding genennt, was dasselbe vollkommen macht. Was aber ein Ding unvollkommner macht, heißt in Absicht auf dasselbe Ding, böse. Z. E. Es ist mir gut, daß ich bisweilen spazieren gehe, denn dadurch wird eine Vollkommenheit in mir gesetzt. Es ist uns gut eine gründliche Einsicht in das Naturrecht zu bekommen, und wer siehet nicht ein, daß auch eben dadurch eine Vollkommenheit in uns hervorgebracht wird. Hingegen ists uns böse, daß wir gar zu stark zu Ader lassen, oder gar zu heftige Gemüthsbewegungen haben, denn diese Dinge bringen eine Unvollkommenheit in uns hervor. Mit dieser Erklärung des Guten und des Bösen kömmt die Erklärung des Prof. Kahrels überein, wenn er in seinem Naturrechte, im ersten Kapitel, §. 15. spricht: Dasjenige, was der Vollkommenheit eines Dinges gemäß ist, nennen wir gut. Böse, oder übel aber, was derselben zuwider ist. Was demnach eines Dinges, oder Menschen, Vollkommenheit befördert, das ist gut, was aber demselben eine Unvollkommenheit verursachet, das ist böse. Siehe auch Heineccii elem. phil. mor. §. 142. Man siehet hieraus zugleich ein, wie man die Wolfianer erklären muß, wenn sie das Gut nennen, was uns und unsern äußerlichen Zustand vollkommener macht. Siehe Wolfs Metaphysik §. 142.

Zusatz.

Zusatz.

Es ist aus der Erklärung des Guten und Bösen offenbar, daß es Begriffe sind, die sich auf ein gewisses Ding beziehen (conceptus relativi). Insofern, heißts, etwas in einem Dinge eine Vollkommenheit setzet, in sofern ist es ihm gut, und in sofern etwas in einem Dinge eine Unvollkommenheit hervorbringt, in sofern ists demselben Dinge böse. Hieraus werden die Begriffe von dem äußerlichen und innerlichen Guten und Bösen hergeleitet.

1) Dasjenige heißt in Absicht auf ein gewisses Ding gut, was seinen Zustand vollkommener macht. Der Zustand ist entweder ein äußerer oder ein innerer. Pr. §. 3. Was den äußeren Zustand eines Dinges vollkommener macht, wird in Absicht auf dasselbe Ding ein äußerlich Gut oder ein Glücksgut (bonum externum s. fortunæ) genennt. Was aber den inneren Zustand eines Dinges vollkommener macht, das ist in Absicht auf dasselbe Ding, ein inneres Gut (bonum internum). Hieraus ist klar, was ein äußeres und inneres Gut des Menschen sey, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. Der Zustand der Seele und des Körpers, wenn man sie nicht auf andere Dinge sich beziehen läßt, welche außer uns vorhanden, macht in dieser Absicht unsern inneren Zustand aus. Folglich was in Absicht auf unsere Seele und unsern Körper gut ist, das gehört zu unserm inneren Gute. Weil nun dasjenige der Seele und dem Körper gut ist, so] dieselben vollkommener macht, so ist

klar,

klar, daß unser inneres Gut in demjenigen bestehet, welches unsere Seele und unsern Körper vollkommener macht. Z. E. Die Erlernung gründlicher Wissenschaften, die Tugend und Umgang mit weisen Leuten sind Güter der Seele. Hingegen die Gesundheit ist ein Gut des Körpers. Sowohl jene, als diese sind unsere innere Güter. Der äußere Zustand des Menschen gehet auf Dinge, die außer ihn vorhanden, die sich auf ihn beziehen. Hieher gehöret alles dasjenige, was außer uns vorhanden, dessen Gebrauch zur Befriedigung der Nothdurft, zur Erhaltung der Bequemlichkeit, und zum Vergnügen unseres Lebens etwas beyträgt, z. E. unser äußeres Vermögen, Geld, Gönner, u. s. w., was in diesem unsern äußern Zustande eine Vollkommenheit hervorbringt, das ist, in Absicht auf uns, ein äußerliches Gut, oder Glücksgut, z. E. die Erwerbung grosser Gönner, des Reichthums, u. s. w. Diese Güter werden Glücksgüter genennt, weil sie sehr oft vom Glücke abhängen Der Professor **Baumgarten** in seiner Metaphysik §. 660. bringt den Begriff von den inneren und äußeren Gütern auf folgende Art heraus: Unter den Dingen, die mir gut sind, existiren einige außer mir, und andere in mir. Diese werden meine **innere Güter** (bona interna, s. domestica), jene aber meine **äußere Güter** (bona externa, s. adventitia) genennt, und diese Begriffe gefallen mir in der That besser, als die vorige Erklärungen, indem nicht allein behauptet wird, daß die innere Güter in unserm innern Zustande, und die äußeren in

unserm äußern Zustande eine Vollkommenheit hervorbringen, sondern auch daß die inneren Güter noch außerdem in uns, und die äußeren außer uns existiren müssen, und dieses kömmt mit dem Redegebrauch völlig überein.

2) Dasjenige heißt in Absicht auf ein gewisses Ding böse, was seinen Zustand unvollkommener macht. Der Zustand ist entweder ein äußerer, oder innerer. pr. §. 3. Was den äußern Zustand eines Dings unvollkommener macht, das wird, in Absicht auf dasselbe Ding, ein **äußeres Uibel** (malum externum, s. fortunæ) genennt. Was aber den inneren Zustand eines Dings unvollkommener macht, heißt ein **inneres Uibel** (malum internum), woraus klar ist, was ein äußeres und inneres Uibel des Menschen sey, z. E. ein böses Gewissen, Unwissenheit, Irrthümer und verdorbene Säfte in dem Körper sind innere Uibel. Hingegen der Todesfall eines grossen Gönners, Feuerschaden an unserm äußerlichen Haab und Gut, u. s. w. sind äußere Uibel. Der Professor **Baumgarten** gehet hier, wie bey der Erklärung der Arten des Guten, zu Werke: Einige Dinge, heißts, die mir böse, existiren in mir, und einige außer mir. Die ersten werden, in Absicht auf mich, innere Uibel (mala interna, s. domestica) und die letzten äußere Uibel (mala externa, s. adventitia) genennt.

Ad §. 16.

In diesem Absatze kömmt zweyerley vor: 1) wird erkläret, was die Begierden und Verabscheuungen überhaupt sind, und 2) worinn der Zustand der Gleichgültigkeit bestehet.

1) Wir erfahren, daß diese die Natur unserer Seele sey, daß sie sich gegen einen Gegenstand, nach Beschaffenheit des Guten, so sich darinn vorgestellet, neiget, gegentheils aber sich von einem Gegenstande, nach Beschaffenheit des Bösen, so sie sich darinn vorgestellet, abneiget. Jene Zuneigung heißt eine Begierde, die Abneigung aber wird eine Verabscheuung genennt. Es ist hieraus klar, daß der Verfasser eine **Begierde** (appetitum) erkläret durch eine Neigung der Seele gegen einen Gegenstand, den sie sich als gut vorstellet. Eine **Verabscheuung** aber (aversatio) nennt er die Abneigung der Seele von einem Gegenstande, so sie sich als böse vorstellt, z. E. wenn ich ein gut Glas Wein begehre, so stelle ich mir erst den Wein als was Gutes vor, hernach neiget sich meine Seele gegen denselben. Wenn ich aber ein altes häßliches Luder verabscheue, so stelle ich mir dieses als Böse vor, und meine Seele neiget sich davon ab. Was diese Erklärungen des Verfassers betrifft, so ist zu merken, α) daß sie zu enge sind. Man kann nicht überhaupt sagen, daß eine jede Begierde und Verabscheuung eine Neigung und Abneigung der Seele sey. Gott hat auch Begierden und Verabscheuungen. Diese aber sind keine Nei-

gungen und Abneigungen der Seele, weil Gott gar keine Seele ist. Wenn man den Verfasser vertheidigen will, so muß man sagen, daß er nur die Begierde und Verabscheuungen der Seele hat erklären wollen, und denn kann man ihn keines andern Fehlers beschuldigen, als daß seine Sätze etwas unbestimmt ausgedrückt sind. β) Aus der Vernunftlehre ist klar, daß man in einer Erklärung keine uneigentliche verblümte Worte, die man nicht vorher erkläret hat, annehmen darf, und dawider stossen die Erklärungen von den Begierden und Verabscheuungen, die der Verfasser mit den Wolfianern giebt. Die Begierde, heißts, ist eine Neigung der Seele (inclinatio animi) und die Verabscheuung eine Abneigung der Seele (reclinatio animi). Wer weiß aber nicht, daß diese Wörter im eigentlichen Verstande von den Körpern gebraucht werden. Man spricht z. E., daß die Zunge an einer Wage, wenn das Gleichgewicht aufgehoben, sich gegen die eine Seite neiget, und sich von der andern Seite abneiget. Die Erklärung von einer Begierde und Verabscheuung ist deswegen nicht klärer, als die erklärte Sache. Ja ich unterstehe mich, zu behaupten, daß man einen viel klärern Begriff von einer Begierde und Verabscheuung, als von einer Neigung und Abneigung der Seele hat. Der Professor **Baumgarten** erkläret deswegen die Begierden, durch Anstrengungen, oder Bestimmungen der Kraft, welche dahin gehen, eine Vorstellung in sich hervorzubringen, und die Verabscheuungen nennt er Bestimmungen der Kraft,

wel-

welche geschehen, um eine Vorstellung in sich zu verhindern. Der Professor Meyer in Halle hat diese Begriffe in seiner theoretischen Lehre von den Gemüthsbewegungen schön aus einander gesetzt. Er spricht daselbst §. 18. u. s. w. folgender Gestalt: Wer die Lehre von der Seele mit gehöriger Aufmerksamkeit durchgedacht hat, wird mir zugeben, daß unendliche Verwirrungen und Schwierigkeiten entstehen, wenn man die Veränderungen der Seele und die übereinstimmige Veränderungen des Körpers unter einander wirft. Wer die Natur der Seele aus dem Grunde will kennen lernen, der muß sie erst an sich selbst betrachten, ehe er ihr Verhältniß gegen ihren Körper untersuchen will. Es ist demnach eine Grundregel, die in der Lehre von der Seele beständig beobachtet werden muß, daß man bey einer jeden Wirkung der Seele dasjenige, was dabey in ihr allein vorgehet, sorgfältig von demjenigen absondern müsse, so mit derselben Wirkung in dem Körper übereinstimmet. Will man untersuchen, worinn das Begehren und das Verabscheuen überhaupt bestehe, so vergesse man des Körpers auf ein Paar Augenblicke. Man stelle sich die Seele ganz allein vor, und man wird fühlen, daß unsere Seele alsdann begehret, wenn sie sich bemühet, eine vorhergesehene Vorstellung in sich hervorzubringen; und daß sie alle die Vorstellungen verabscheue, deren Gegentheil hervorzubringen sie sich anstrenget. Ich habe gesagt, die Begierden sind Bemühungen, oder Anstrengungen der Seele. Sollten diese Wörter zu undeut-

lich, zu sinnlich, zu körperlich seyn, so sage man an ihrer Statt: Wenn die Seele begehrt, so bestimmt sie sich und ihre Kraft. Die Kraft der Seele überhaupt ist zu tausenderley Vorstellungen aufgelegt, und in dieser Absicht unbestimmt. Da nun eben die Kraft, welche begehrt und verabscheuet, auch diejenige Kraft ist, welche Vorstellungen wirkt; so kann man begreifen, wie die Kraft der Seele bestimmt werde, neue Vorstellungen zu wirken, als in welcher Bestimmung eben die Begierden bestehen. Man muß ja annehmen, daß in jedem Augenblicke unzählige Vorstellungen in der Kraft der Seele würklich sind, und das sind so viele Bestimmungen derselben Kraft. Durch diese Bestimmungen, die in einem jeden Augenblicke verändert werden, bekömmt die Kraft der Seele denjenigen Schwung, oder Hang, der da erfodert wird, wenn eine gewisse neue Vorstellung in der Seele zur Wirklichkeit gebracht, oder, wenn man lieber will, eine Empfindung werden soll. Meines Erachtens, läßt sichs daher begreifen, wie das Bemühen der Seele, wenn sie begehrt, möglich ist, und zur Wirklichkeit gebracht wird. Ich habe in dem vorhergehenden .. das Wigen der Seele, wenn sie begehrt, oder verabscheuet, erkläret. Ich muß aber auch zeigen, wie der Gegenstand des Begehrens, die Vorstellung, zu der sich die Seele neiget, und die sie zu ergreifen sich bemühet, beschaffen ist; Es gehören dahin drey Stücke. Einmal, muß diese Vorstellung noch eine zukünftige Veränderung der Seele zum Gegenstande haben, welche von

ihr

ihr vorhergesehen wird. Dinge, von denen wir nichts wissen, die uns demnach ganz unbekannt sind, begehren wir niemals. Ja wir können uns Dinge vorstellen, ohne daß eine Begierde darnach in uns entstehet, wenn wir nämlich nicht zugleich in den Gedanken stehen, daß sie einmal in unserm Zustande wirklich seyn werden. Ich sage also, daß der Vorwurf der Begierden eine Vorstellung seyn müsse, welche die Seele nicht nur sich vorstellt, sondern auch erkennt, daß sie in ihr hervorgebracht werden könne, sie mag nun das mit Wahrheit thun können, oder sich betrügen, denn darauf kömmt hier gar nichts, oder doch sehr wenig, an. Die Seele kann also nichts Vergangenes, oder Gegenwärtiges begehren, ob sie gleich die Wiederholung des ersten, und die Fortsetzung des letztern, oder überhaupt etwas an dem Vergangenen und Gegenwärtigen begehren kann. Alles, was die Seele begehrt, muß, in sofern sie es begehrt, etwas Zukünftiges seyn, so sie vorhersiehet. Wie? wird man sagen, der ganze Vorwurf der Begierden soll in Vorstellungen bestehen? So kann man ja Hungrige und Durstige mit Vorstellungen sättigen und tränken? In Wahrheit eine Kost, so nicht sehr hoch zu stehen kömmt. Gehen denn die Begierden nicht auf den wirklichen Besitz der begehrten Dinge? Das Scheinbare dieses Einwurfs wird den Augenblick verschwinden, sobald man zweyerley in Betrachtung zu ziehen beliebet. Einmal, so haben nicht alle Begierden äußerliche Gegenstände, und man handelt also unrecht, wenn

man die Hervorbringung des Gegenstandes außer uns, als ein nothwendiges Stück des Begehrens, ansiehet. Man kann dahin die Begierde nach der Erkenntniß einer neuen Wahrheit rechnen. Der Einwurf wird also bloß diejenigen Begierden noch treffen können, welche auf die Hervorbringung äußerlicher Empfindungen gehen. Allein, da verschwindet er auch, sobald man erweget, daß ich die Begierden jetzt allein in der Seele betrachte. Die Hervorbringung des Gegenstandes außer uns ist eine Veränderung in der Körperwelt, die ein Geschäft unsers Körpers ist, oder durch denselben geschieht. Sie gehöret nicht zu den Begierden selbst, sondern sie ist eine mit unsern Begierden übereinstimmige Veränderung des Körpers, und eine Bedingung, ohne welche die Seele die Begierden, von denen die Rede ist, nicht zu dem gewünschten Ende bringen kann. Die Seele begehret in dem streitigen Falle eine äußerliche Empfindung, das ist, eine Vorstellung einer Sache, die außer uns wirklich gegenwärtig ist. Soll demnach diese Empfindung wirklich werden, so muß der Gegenstand außer uns vorhanden seyn. Ein Hungriger wird demnach nicht eher satt werden, ehe er Speisen zu sich nimmt, weil im widrigen Falle die begehrte Vorstellung, nicht einen Augenblick eher, zu einer Empfindung werden kann. Die Vorstellung, zu welcher sich die Seele in ihrem Begehren neigt, muß, zum andern, dergestalt beschaffen seyn, daß die Seele erkennet, sie werde vermögend seyn, dieselbe durch ihre Bemühung, durch die Anstrengung ihrer

Kraft

Kraft, hervorzubringen. Ich gebe zu, daß die Seele sich darinn betrügen kann, Sie kann ihre Kraft, durch ein Vergrösserungsglas, betrachten, und sich über ihre Grenze ausdehnen wollen. Allein die Wahrheit der Vorstellungen kömmt hier in keine Betrachtung. Sobald die Seele erkennt, daß sie zu matt ist, eine Vorstellung zu wirken, läßt sie den Muth sinken, sie verzweifelt an der Ausführung ihres Vorhabens, und es bleibt ihr vielmals nichts mehr übrig, als ein bloßer Wunsch und ein Entschluß, ihr Heil anderwärts zu versuchen. Die dritte Eigenschaft des Gegenstandes unserer Begierden bestehet darinn, daß der Seele die begehrte Vorstellung wohlgefallen müsse. Die Verabscheuungen sind nichts anders, als Begierden des Gegentheils einer Vorstellung, oder Bestrebungen, eine vorhergesehene Vorstellung zu verhindern. Der Gegenstand einer Verabscheuung muß, einmal, eine vorhergesehene Vorstellung seyn. Zweytens, muß diese Vorstellung von der Seele dergestalt betrachtet werden, daß sie vermögend zu seyn glaubt, durch ihre Bemühung dieselbe zu hintertreiben. Niemand verabscheuet das metaphysische Uibel, weil es vergeblich seyn würde. Und in andern Fällen schmeichelt sich die Seele entweder mit einer vergeblichen Hoffnung, dem Uibel doch zu entgehen, oder sie fasset einen Entschluß, der von der Verzweiflung unterstützet wird, dem Uibel sich zu überlassen. Drittens, muß diese Vorstellung der Seele misfallen. Man siehet aus diesen Erläuterungen des Professors Meyers ein, daß

er unsere Begierden für Bestimmungen der Kraft unserer Seele hält, welche dahin gehen, eine Vorstellung von einem Dinge in uns hervorzubringen, als von einem solchen, so in unserem Zustande existiret, und unsere Verabscheuungen sind, seiner Erklärung gemäß, Bemühungen, die Vorstellungen von Dingen, als solchen, die zu unserm Zustande gehören sollten, in uns zu unterdrücken. Und auf diese Art habe ich in meiner **Abhandlung von der Freyheit** dieselben erkläret. Hiemit kommen auch diejenigen überein, welche sagen, daß die Begierden, Bemühungen, Empfindungen hervorzubringen, und die Verabscheuungen, Bemühungen, Empfindungen zu unterdrücken, sind.

2) Weil das Vorhergehende, woraus das Folgende hinreichend erkannt werden kann, der hinreichende Grund von dem Folgenden genennt wird, so ist klar, daß die Vorstellung des Guten der hinreichende Grund von der Begierde, die Vorstellung aber des Bösen der hinreichende Grund von der Verabscheuung genennt werden kann. Unsere Vorstellungen des Guten und des Bösen, welche den hinreichenden Grund von den Begierden und Verabscheuungen in sich enthalten, nennt der Professor Baumgarten in seiner Metaphysik **Triebfedern unserer Seele** (elateres animi). Diesen Ausdruck können wir unten als das Geschlecht brauchen, worunter die Bewegungsgründe (motiva), als eine Art, begriffen sind.

3) Der Zustand der Seele, worinn sie weder begehrt, noch verabscheuet, wird (in Absicht auf die Seele) der Zustand der Gleichgültigkeit (status indifferentiæ) genennt. Z. E. α) Ich habe von einem gewissen Gegenstande gar keine Erkenntniß. Also stelle ich mir es weder als gut, noch als böse vor. Folglich begehre ich es nicht. Ich verabscheue es auch nicht. Folglich bin ich, in Absicht auf diesen Gegenstand, in dem Zustande der Gleichgültigkeit. β) Man setze, daß ich zwar eine Erkenntniß von einem Gegenstande habe, ja, denselben mir entweder als gut, oder als böse vorstelle, aber ihn nicht auf meinen Zustand sich beziehen lasse, so werde ich ihn auch weder begehren, noch verabscheuen. Und also bin ich auch in diesem Falle in dem Zustande der Gleichgültigkeit. Daß dieser Zustand der Seele möglich sey, ist daraus begreiflich, weil es möglich ist, a) daß wir einen Gegenstand uns weder als gut, noch als böse vorstellen, und ihn also weder begehren, noch verabscheuen, b) weil es vermöge unserer Willkühr möglich ist, daß wir einen Gegenstand gar nicht auf uns referiren, wenn wir ihn gleich überhaupt als gut, oder böse uns vorstellen, denn auch in diesem Falle werden wir ihn weder begehren, noch verabscheuen. Der Verfasser bringt die Begriffe in diesem Absatze, durch die Bestimmung (per determinationem) auf folgende Art heraus:

Einen Gegenstand stelle ich mir

entweder vor, und in diesem Falle lasse ich ihn sich		oder nicht — der Zustand der Gleichgültigkeit.
entweder auf mich beziehen; (ich betrachte ihn in Verhältniß gegen mich.) Und alsdenn stelle ich mir ihn vor.		oder nicht — der Zustand der Gleichgültigkeit (status indifferentiæ).
entweder als gut — Eine Begierde (appetitus).	oder als böse. — Eine Verabscheuung (aversatio).	

Bey diesem Absatze kann man noch Folgendes merken:

aa) Den Zustand der Gleichgültigkeit kann man in einen gänzlichen, und in einen Zustand der Gleichgültigkeit zum Theil eintheilen. Denn, wenn wir weder begehren, noch verabscheuen, so sind wir in dem Zustande der Gleichgültigkeit. Nun finden zween Fälle Statt. Entweder begehren und verabscheuen wir gar nichts, wir haben also gar keine Begierden und Verabscheuungen, oder wir begehren, und verabscheuen nur nicht einen gewissen Gegenstand. Im ersten Falle ist der gänzliche Zustand der Gleichgültigkeit (status indifferentiæ totalis). Im andern Falle aber ist

der

der Zustand der Gleichgültigkeit zum Theil (status indifferentiæ partialis), nämlich in Absicht auf einen gewissen Gegenstand, vorhanden.

bb) Man muß den Zustand der Gleichgültigkeit mit dem Zustande des Gleichgewichts (statu æquilibrii) nicht verwirren. In diesem Zustande begehret man einen Gegenstand eben so stark, als man denselben verabscheuet. Es ist also klar, daß man in diesem Zustande sowohl Begierden, als Verabscheuungen hat. Hingegen aber in dem Zustande der Gleichgültigkeit fallen die Begierden und Verabscheuungen weg. In dem Zustande des Gleichgewichts ist die Neigung und Abneigung der Seele gleich. In dem Zustande der Gleichgültigkeit aber ist weder eine Neigung, noch eine Abneigung vorhanden.

Ad §. 17.

Aus der Erklärung der Begierden und Verabscheuungen in dem vorhergehenden Absatze erhellet das Gesetz, wornach sie eingerichtet werden.

1) Das Gesetz unsers Begehrungsvermögens (facultatis appetitivæ) ist folgender Satz: was wir uns als gut, in Absicht auf uns, vorstellen, das begehren wir. Wenn wir also etwas begehren sollen, so müssen wir uns α) dasselbe als gut vorstellen, β) müssen wir das Ding, als uns gut gedenken. Wir müssen uns vorstellen, daß es in uns, entwe-

der

der in unserm innern, oder äußern Zustande, eine Vollkommenheit hervorbringt. Wenn ich mir gleich gewisse Dinge, als sehr gut vorstelle, stelle ich mir nicht dabey vor, daß sie mir gut sind, werde ich sie nicht begehren. γ) Endlich muß meine Seele sich gegen denselben Gegenstand neigen. Man macht wider dieses Gesetz unserer Begierden den Einwurf, daß wir manchmal die größten Uibel von der Welt begehren. Ich gebe dieses gerne zu, wenn man mir nur dabey eingestehet, daß wir uns diese Uibel als gute Dinge vorstellen, wenn wir sie begehren. Einer begehret manchmal das Saufen, Huren, Stehlen, Morden, u. s. w. Allein, in sofern er diese Dinge begehret, stellt er sich dieselben als gut vor. Er denkt manchmal Wunder, was für grosse Vollkommenheiten er sich auf diese Art erwerben wird, und eben daher kommen die süssen Sünden (peccata dulcia). Das Gute bringt entweder wirklich eine Vollkommenheit in uns hervor, oder nur dem Scheine nach. Daher theilet man die Güter in wahre und Scheingüter (bona apparentia) ein. So, wie Jrion die Wolke für die Juno ergriff, so ergreifen wir oft ein Scheingut für ein wahres. Man begehret nicht allein die wahren, sondern auch die Scheingüter, und in sofern man böse Dinge begehret, sind sie als Scheingüter anzusehen, die in unsere Begierden sehr oft eben den Einfluß, als die wahren Güter, haben. Wir behaupten also nicht, daß alles das, was wir begehren, wahrhaftig gut sey. Keinesweges. Wir sind zufrieden, wenn man uns zugiebt,

daß

daß wir nichts, als was wir uns als gut vorstellen, begehren:

Nil appetimus, nisi sub ratione boni.

Aus dieser Ursache haben die Alten unser Begehrungsvermögen (voluntatem latius dictam) ein Vermögen genennt, so sich nach dem Guten richtet (facultatem boniformem). Der Professor Meyer hat in dieser Absicht ganz artige Gedanken, wenn er in seiner theoretischen Lehre von den Gemüthsbewegungen §. 23. spricht: Ich will darüber nur eine Betrachtung anstellen, die mir sehr angenehm und fruchtbar zu seyn scheinet. Unsere Seelen sind Theile der beßten Welt, in welcher jederzeit das Beßte unter allen, so in der Welt möglich ist, muß wirklich werden. Nun wird mir ein jeder zugestehen, daß der größte Theil der Veränderungen in der Welt von den Begierden derjenigen Wesen, die mit dem Vermögen dazu begabt sind, abhängen. Kurz, die Erhaltung und Fortsetzung der beßten Welt, in sofern sie durch die Mittelursachen geschieht, beruhet größtentheils auf den Begierden dieser Wesen. Es würde um die beßte Welt geschehen seyn, wenn diese Wesen dasjenige begehrten, so sie sich als böse vorstellen. Ist es demnach nicht unentbehrlich gewesen, daß der Hang dieser Wesen überhaupt diesem Gesetz gemäß eingerichtet worden: Begehre das, und nichts anders, als was du dir, als gut, vorstellest? Werden diese begehrende Kreaturen nun gleich bisweilen, durch ein Blendwerk,

betrogen, so ists doch in der beßten Welt unentbehrlich gewesen, daß ihre Begehrungskraft überhaupt eine solche Einrichtung bekommen, die sich in eine unverbesserliche Welt geschickt hat. Wenn man auf die Stelle zurücksieht, so ich bey dem vorhergehenden Absatze, aus eben dieser Abhandlung, angeführet habe, so wird man leicht im Stande seyn, einzusehen, wie der Professor Meyer mit dem Professor Baumgarten das Gesetz unseres Begehrungsvermögens ausdruckte. Es bestehet nämlich in folgendem Satze: wenn unsere Seele eine Vorstellung (Empfindung) vorhersiehet, die ihr gefällt, welche sie sich vorstellt, durch ihre Kraft würklich machen zu können, so bemühet sie sich, diese vorhergesehene Empfindung in sich hervorzubringen.

2) Das Gesetz, wornach unser Verabscheuungsvermögen sich richtet, ist folgendes: was wir uns als böse, in Absicht auf uns, vorstellen, das verabscheuen wir. Wenn wir also etwas verabscheuen sollen, so müssen wir α) das Ding uns als böse vorstellen. β) Wir müssen es als ein Verhältniß gegen uns betrachten, und als eine Sache, die uns böse ist, gedenken. Wenn wir gleich manchmal uns Dinge als böse vorstellen, so verabscheuen wir sie doch nicht. Woher kömmts wohl? weil wir uns diese Dinge nicht als solche, die uns böse sind, vorgestellet haben. γ) Unsere Seele muß sich von einem solchen Dinge abneigen, oder sich bemühen, es aus unserm Zustande zu verbannen. Wenn man einwendet, daß wir oft gute

Din-

Dinge auch verabscheuen, so ist darauf aus dem vorhergehenden n. 1. leicht zu antworten. Wenn wir etwas Gutes, z. E. die Selbstverleugnung, die Kreuzigung unsers Fleisches u. s. w. verabscheuen, so stellen wir uns diese Dinge als böse vor, als solche Dinge, die in unserm Zustande eine grosse Unvollkommenheit hervorbringen würden. Wie verabscheuen also nicht allein die wahren Uibel, sondern auch die Scheinübel (welche wahre Güter sind) machen oft den Gegenstand unserer Verabscheuungen aus. Es ist uns genug, wenn man uns zugiebt, daß der Satz seine Richtigkeit hat: Nil aversamur nisi sub ratione mali. Der Professor Meier drückt mit dem Professor Baumgarten das Gesetz unsers Verabscheuungsvermögens auf folgende Art aus: wenn wir eine Vorstellung, die uns mißfällt, vorhersehen, und wir stellen uns vor, daß wir im Stande sind, sie zu verhindern, so bemühen wir uns, dieselbe zu unterdrücken.

I. Zusatz.

1) Wenn wir, vermöge des Gesetzes unsers Begehrungsvermögens, dasjenige begehren, was wir als uns gut gedenken, so ist klar, daß, wenn wir erst einen gewissen Gegenstand als uns gut vorgestellt haben, es hernach nicht mehr in Absicht auf unsere Kräfte möglich sey, denselben nicht zu begehren.

Nun ist das erste wahr, daß wir, vermöge des Gesetzes unsers Begehrungsvermögens, dasjenige

begehren, was wir als gut in Absicht auf uns gedenken.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß, wenn wir uns erst einen gewissen Gegenstand, als uns gut vorgestellet, es hernach nicht mehr in Absicht auf unsere Kräfte möglich sey, denselben nicht zu begehren.

Der Untersatz ist das Gesetz unsers Begehrungsvermögens selbst. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil es nicht in unseren Kräften stehet, die psychologische Gesetze zu übertreten, wornach die Seele in ihren Handlungen sich richtet.

Wenn es an dem ist, daß, sobald wir uns einen gewissen Gegenstand, als uns gut, gedenken, es denn nicht mehr in unseren Kräften stehet, denselben nicht zu begehren, so folgt, daß, wenn wir uns schon einen Gegenstand, als uns gut, vorstellen, die Begierde hernach durch eine physische Nothwendigkeit in uns entstehet.

Nun ist das erste wahr, daß, sobald wir uns einen gewissen Gegenstand, als uns gut, gedenken, es denn nicht mehr in Absicht auf unsere Kräfte möglich sey, denselben nicht zu begehren;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß, wenn wir uns schon einen Gegenstand, als uns gut, vorstellen, die Begierde hernach durch eine physische Nothwendigkeit in uns entstehet.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar. Die Folge des Obersatzes ist aus dem Begriffe des Physischnothwendigen erweislich. Denn wenn es nicht in unseren Kräften stehet, einen Gegenstand nicht zu begehren, so ist das Gegentheil von der Begierde uns physisch unmöglich, folglich ist die Begierde selbst, unter der angeführten Bedingung in Absicht auf uns, physisch nothwendig.

2) Wenn wir uns etwas als böse, in Absicht auf uns, gedenken, so ists physisch nothwendig, daß wir dasselbe verabscheuen. Dieser Satz kann auf die vorige Art bewiesen werden.

II. Zusatz.

Wenn die Begierden und Verabscheuungen, sobald als wir uns die Gegenstände als gut oder böse, in Absicht auf uns vorstellen, durch eine physische Nothwendigkeit entstehen, so erhellet, daß unsere Begierden und Verabscheuungen, unter der angeführten Bedingung, nicht in unserer Gewalt sind.

Nun ist das erste wahr, daß unsere Begierden und Verabscheuungen, sobald als wir uns die Gegenstände, als gut oder böse, in Absicht auf uns vorstellen, durch eine physische Nothwendigkeit in uns entstehen;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß unsere Begierden und Verabscheuungen, unter der angeführten Bedingung, nicht in unserer Gewalt sind.

Der Untersatz erhellet aus dem Zus. 1. und die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, erweislich. §. 7. Pr.

III. Zusatz.

Weil aber, wenn die Ursache in unserer Gewalt, auch die Wirkung in unserer Gewalt ist, §. 6. schol. so ist klar, daß, wenn die Ursache von den Begierden und Verabscheuungen in unserer Gewalt, so sind auch die Begierden und Verabscheuungen selbst in unserer Gewalt. Weil nun die Ursache von den Begierden und Verabscheuungen die Vorstellungen des Guten und Bösen sind, §. 16. so ist offenbar, daß wenn, und in sofern die Vorstellungen des Guten und Bösen von unserem Willkür abhängen, in sofern sind auch die Begierden und Verabscheuungen in unserer Gewalt. Wenn es also von unserer vorhergehenden Aufmerksamkeit und Uiberlegung abhängt, daß wir die gute oder böse Folgen einer Handlung gewahr werden, und sie also vor gut oder böse halten, so stehet die Begierde und Verabscheuung auch in unserer Gewalt.

Ad §. 18.

Der Verfasser bemerkt in diesem Absatze, daß wir itzt neue Gründe entdeckt haben, woraus wir die natürliche Bestimmungen der Seele schließen, und die natürlichen Zustände des Menschen erklären können. Es kömmt hier also zweyerlei vor.

1) Wir haben itzt neue Gründe bekommen, woraus wir natürliche Bestimmungen der Seele herleiten können. Nämlich die Begierden und Verabscheuungen, welche sich nach dem Gesetze des Begehrungs- und Verabscheuungsvermögens der Seele richten, können aus der Natur unserer Seele erkannt werden, und in sofern sind sie als natürliche Bestimmungen der Seele anzusehen. §. 11. Pr.

2) Aus denselben Gründen können auch neue natürliche Zustände des Menschen hergeleitet werden. Denn wir haben natürliche Begierden und Verabscheuungen, die mit den willkürlichen Bewegungen des Körpers in Uibereinstimmung stehen. Z. E. Wenn ich begehre, daß mein Arm bewegt werden soll, so bewegt er sich. Diese Begierden und Verabscheuungen sind also übereinstimmige natürliche Veränderungen der Seele. n. 1. Und weil das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen einer Seele, als einer Seele, zukömmt, §. 3. so sind die erwähnte Begierden und Verabscheuungen übereinstimmige natürliche Veränderungen der Seele, die ihr zukommen, in sofern sie eine Seele ist; Solche übereinstimmige natürliche Veränderungen der Seele sind wirkliche natürliche Bestimmungen des Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. §. 11. Folglich sind die gedachte Begierden und Verabscheuungen der Seele wirkliche natürliche Bestimmungen des Menschen, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. Alle wirkliche natürliche Bestimmungen des Menschen, die ihm, inso-

fern er ein Thier ist, zukommen, machen einen natürlichen Zustand des Menschen aus, in sofern er als ein Thier betrachtet wird. §. 2. pr. Folglich gehören die natürliche übereinstimmige Begierden und Verabscheuungen der Seele der Menschen zu dem natürlichen Zustande desselben, in sofern er als ein Thier betrachtet wird.

Ad §. 19.

Nachdem der Verfasser von unserm Begehrungsvermögen und unsern Begierden überhaupt gehandelt, so schreitet er in dem §. 20. 21. zu der Erklärung der sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, und des untern Begehrungsvermögens. Weil nun diese durch verworrene Vorstellungen des Guten und Bösen bestimmt werden, so wird vorläufig gezeigt, daß wir solche verworrene Vorstellungen des Guten und Bösen haben, wodurch wir uns bestimmen, etwas zu begehren und zu verabscheuen. Diesem zufolge zeigt der Verfasser in diesem Absatze, daß die Empfindungen und Einbildungen, wodurch wir uns öfters bestimmen, etwas zu begehren und zu verabscheuen, sehr verworren sind. Er schließt auf folgende Art:

Alle Gedanken von Gegenständen, die man sich auf die Art vorstellt, wie sie empfunden werden können, führen viele Verworrenheit und Undeutlichkeit (confusionem) bey sich.

Nun

Nun sind aber alle unsere Empfindungen und Einbildungen Gedanken von Gegenständen, die man sich auf die Art vorstellt, wie sie empfunden werden können.

Folglich sind alle unsere Empfindungen und Einbildungen so beschaffen, daß sie viele Verwirrung und Undeutlichkeit bey sich führen.

Den Obersatz beweiset der Verfasser aus der Erfahrung. Und den Grund davon siehet man leicht ein. Denn wenn man sich Dinge vorstellt, als solche, welche empfunden werden können, so stellt man sich dieselben als einzelne Dinge, welche existiren, vor. Die einzelne Dinge aber, welche existiren, haben unzählig viele Merkmale, und liegen unter tausend Umständen begraben. Wir sind deßwegen nicht im Stande, alle diese zu übersehen, sondern die Menge derselben verwirrt unsere Seele. Wir geben gerne zu, daß solche Vorstellungen einige Deutlichkeit bey sich führen können, indem wir auch einzelne deutliche Begriffe (ideas distinctas singulares s. individuales) haben. Allein nichts destoweniger muß uns zugestanden werden, daß sie zugleich sehr viele Verwirrung und Undeutlichkeit bey sich führen. Man stelle sich einmal einen Dieb so vor, wie er in unsere Werkzeuge der Sinne wirket und empfunden wird. Wie groß ist nicht hier die Verwirrung und Undeutlichkeit unserer Erkenntniß? wir sind nicht im Stande, die eigene und fremde Umstände genau von einander zu unterscheiden. Wir werfen das Hunderste ins Tausende, und wissen zuletzt selbst nicht, was eigentlich ein Dieb für ein Ding sey. Der Untersatz ist aus der Erklä-

rung der Empfindungen und Einbildungen, so §. 4. vorkömmt, erweislich.

Ad §. 20.

Hier kömmt zweyerlei vor, 1) wird dargethan, daß aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten eine Begierde, und aus einer verworrenen Erkeñtniß (cognitione confusa) des Bösen eine Verabscheuung entstehen kañ, 2) werden diese Begierden und Verabscheuungen benennt.

1) Das erste wird auf folgende Art bewiesen: Wenn die Empfindungen und Einbildungen öfters machen, daß wir einige Gegenstände begehren und andere verabscheuen, so folgt, daß aus einem verworrenen Begriffe des Guten eine Begierde, und aus einer verworrenen Vorstellung des Bösen eine Verabscheuung entstehen kann.

Nun ist das erste wahr, daß die Empfindungen und Einbildungen öfters machen, daß wir einige Gegenstände begehren und andere verabscheuen.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß aus einer verworrenen Vorstellung des Guten eine Begierde, und aus einer verworrenen Vorstellung des Bösen eine Verabscheuung entstehen kann.

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die Empfindungen sehr verworrene und undeutliche Begriffe sind. §. 19. Wenn also ausgemacht ist, daß aus den Empfindungen und Einbildungen Begierden und Verabscheuungen entspringen können, so hat man zugleich dargethan, daß aus verworre-

nen Vorstellungen des Guten und Bösen Begierden und Verabscheuungen entstehen können. Der Untersatz wird aus der Erfahrung bewiesen, wenn man damit den §. 16. vergleichet. Die Erfahrung lehret uns, daß wir uns oft durch unsere Sinne und Einbildungsvermögen einen Gegenstand als gut oder böse, in Absicht auf uns, vorstellen, und entweder eine Neigung dagegen, oder eine Abneigung davon, das ist, eine Begierde oder eine Verabscheuung in uns verspüren. §. 16. Z. E. Wir sehen ein schönes Gemälde und stellen uns dasselbe durch unsere Sinne als uns gut vor. Darauf entspringt darnach in unserer Seele eine Begierde. Sehen wir aber ein garstiges Gemälde, so stellen wir uns dasselbe durch unsere Sinne als böse, in Absicht auf uns, vor, und wir verabscheuen es. Ebenfalls stellen wir uns manchmal durch unser Einbildungsvermögen ein vorbeygegangenes Gut vor, und wir begehren es wieder zu haben. Wir stellen uns auch bisweilen durch dasselbe Vermögen unserer Seele ein vorbeygegangenes Uibel vor, und wir finden, daß wir dasselbe verabscheuen. Wenn man hiemit die Stelle aus des Professor Meiers theoretischen Lehre von den Gemüthsbewegungen vergleichet, die ich beym §. 16. n. 1. angeführet habe, so ist hier weiter nichts zu erinnern.

2) Eine Begierde, die aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten entspringt, wird eine sinnliche Begierde (appetitus sensitivus) genennt. Eine Verabscheuung, die aus einer verworrenen Erkenntniß des Bösen entstehet, heißt eine sinnliche Verabscheuung (aversatio sensitiva). Der Verfasser spricht, daß der Grund von diesen Be-

nennungen in dem vorhergehenden n. 1. zu suchen sey, und dieses hat seine völlige Richtigkeit. Weil wie durch unser unteres Erkenntnißvermögen uns die Gegenstände als Dinge, welche empfunden werden können, (ut sensibilia) vorstellen, §. 3. so ists gekommen, daß alle unsere Vorstellungen, welche durch das untere Erkenntnißvermögen gewirkt werden, sinnliche Vorstellungen (repræsentationes sensitivæ) genennt werden. Z. E. Die Empfindungen, Einbildungen, undeutliche Vorhersehungen u. s. w. Weil nun diese Vorstellungen insgesammt vieler Dunkelheit und Verwirrung unterworfen sind, so hat man hernach alle dunkle und verworrene, oder undeutliche Vorstellungen sinnliche Begriffe genennt. Insofern also unsere Begierden und Verabscheuungen aus verworrenen Vorstellungen des Guten und des Bösen entspringen, so entstehen sie aus sinnlichen Vorstellungen, und werden denn deßwegen sinnliche Begierden und Verabscheuungen genennt. Z. E. Kajus stellt sich nach seiner verworrenen sinnlichen Erkeñtniß eine Jungfer als gut, in Absicht auf seinen Zustand, vor, und seine Begierde, die er zu ihr hat, ist eine sinnliche. Kajus aber stellt sich nach seiner verworrenen sinnlichen Erkenntniß das übermässige Saufen als etwas böses vor, und er verabscheuet das Saufen mit einer sinnlichen Verabscheuung.

Ad §. 21.

1) Das Vermögen der Seele, zu begehren und zu verabscheuen, ist das Begehrungsvermögen (facultas appetitiva) derselben: Siehe §. 3. Sie begehret und verabscheuet aber entweder aus einer sinn-

sinnlichen (verworrenen) Erkenntniß oder nicht. In der ersten Absicht wird das Begehrungsvermögen ein unteres Begehrungsvermögen (facultas appetitiva inferior) genennt. Weil Begierden und Verabscheuungen, die aus einer sinnlichen verworrenen Erkenntniß entspringen, sinnliche Begierden und Verabscheuungen genennt werden, §. 20. n. 2 so erhellet, daß das untere Begehrungsvermögen der Seele auch, durch ein Vermögen, derselben sinnliche Begierden und Verabscheuungen zu haben, erkläret werden kann.

2) Dieses Vermögen kömmt der Seele als einer Seele zu. Dieses beweisen wir auf folgende Art:

Wenn sowohl das Begehrungsvermögen überhaupt, als auch das Vermögen, eine verworrene Erkenntniß zu haben, der Seele als einer Seele zukömmt, so folgt, daß das untere Begehrungsvermögen der Seele, insofern sie als eine Seele betrachtet wird, zukomme.

Nun ist das erste wahr, daß sowohl das Begehrungsvermögen überhaupt, als auch das Vermögen, eine verworrene Erkenntniß zu haben, der Seele als einer Seele zukömmt.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß das untere Begehrungsvermögen der Seele als einer Seele zukomme.

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil das untere Begehrungsvermögen ein Begehrungsvermögen ist, so nur das Vermögen, eine

ver-

verworrene Erkenntniß zu haben, voraus setzt. Wo also sowohl ein Begehrungsvermögen, als auch ein Vermögen, eine verworrene Erkenntniß zu haben, da ist das untere Erkenntnißvermögen anzutreffen. n. 1. Der Untersatz ist in Absicht aufs erste Glied aus dem §. 3. und in Absicht auf das andere Glied aus dem §. 35. 19. erweislich.

Anmerkung.

Es wird hier angemerkt, daß man leichtlich aus diesem Absatze schließen kann, daß man dasjenige, so man durch das untere Erkenntnißvermögen, oder durch die äußere Sinne, und durch das Einbildungsvermögen überhaupt sich als gut oder böse, in Absicht auf sich selbst vorstellet, durch das untere Begehrungsvermögen begehret oder verabscheuet. Und nichts ist leichter, als dieses einzusehen. Denn wenn wir durch unser unteres Erkenntnißvermögen z. E. durch die Sinne und das Einbildungsvermögen, uns etwas vorstellen, so ist unsere Erkenntniß sehr verworren oder undeutlich. §. 319. Weil nun das Vermögen aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten und Bösen zu begehren und verabscheuen das untere Begehrungsvermögen genennt wird, so ist offenbar, daß, wenn wir uns etwas durch unser unteres Erkenntnißvermögen z. E. durch die Sinne und das Einbildungsvermögen als uns gut oder böse vorstellen, wir alsdenn dieses durch unser unteres Begehrungsvermögen begehren oder verabscheuen. Man kann hiebey merken, daß wenn der Verfasser sagt, **das untere Erkenntnißvermögen, oder die äußere Sinne, und das Einbildungsvermögen** (facultate cognoscitiva inferiore, seu

sen-

senſatione & imaginatione) ſo iſt der Satz ſehr unbeſtimmt. Denn es hat das Anſehen, als wenn der Verfaſſer davor hielte, als wenn die äußere Sinne und das Einbildungsvermögen das ganze untere Erkenntnißvermögen unſerer Seele erſchöpfte, welches doch nicht behauptet werden kann. Außer dieſem unteren Erkenntnißvermögen haben wir noch viele andere. Hieher gehöret der innere Sinn, (ſenſus internus) das ſinnliche Vorherſehungsvermögen, (facultas prævidendi ſenſitiva) das ſinnliche Vorhermerkungsvermögen) præſagitio ſ. facultas præſagiendi ſenſitiva) das Vermögen aus verworrenen Vorſtellungen die Einerleiheiten und Verſchiedenheiten der Dinge ſich vorzuſtellen, welches einige den ſinnlichen Witz, und die ſinnliche Scharfſinnigkeit auch zu nennen pflegen, das ſinnliche Bezeichnungsvermögen, (facultas characteriſtica ſenſitiva) das ähnliche der Vernunft (analogon rationis) u. ſ. w.

Ad §. 22.

1) Es ſind verſchiedene Grade einer ſinnlichen Begierde möglich. Dieſer Satz wird auf folgende Art bewieſen:

Wenn es möglich iſt, daß wir uns aus verſchiedenen Gründen durch das untere Erkenntnißvermögen einerley Gegenſtand als gut in Abſicht auf uns vorſtellen, ſo folgt, daß verſchiedene Grade einer ſinnlichen Begierde möglich ſind.

Nun iſt das erſte wahr, daß es möglich ſey, daß wir uns aus verſchiedenen Gründen durch das untere Erkenntnißvermögen einerley Gegenſtand als gut in Abſicht auf uns vorſtellen. Folg-

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß verschiedene Grade einer sinnlichen Begierde möglich sind.

Der Untersatz ist aus der Erfahrung erweislich. Wir begehren einen Gegenstand aus dem Grunde, weil wir uns denselben als gut in Absicht auf uns vorstellen. §. 16. Und die Erfahrung lehret uns, daß wir oft aus verschiedenen Gründen uns einen Gegenstand auf eine verworrene Art als gut vorstellen. Z. E. Ein Frauenzimmer gefällt dem Sempronius, 1) weil es schön aussieht. 2) Weil es viel Verstand hat, und eine ganze Gesellschaft mit seinen vernünftigen Gesprächen aufmuntern kann. 3) Weil es schön singen kann. 4) Weil es gut auf dem Klavier spielet, und 5) weil es tugendhaft ist. Hier stellt sich Sempronius aus 5 verschiedenen Gründen sein Frauenzimmer als sich gut vor. Um die Folge des Obersatzes einzusehen, so merke man vorläufig, was ein Grad sey. Wen gleich eine Beschaffenheit (qualitas) als eine solche keine Größe ist, so kann sie doch eine Größe haben. Diese Größe ist entweder eine bestimmte oder nicht. Im ersten Falle wird sie ein Grad genennt. Man pflegt auch den Begriff auf folgende Art herauszubringen. Ein Ding hat entweder Theile, die außer einander vorhanden, oder Theile, die ineinander existiren. Die Größe eines Dinges, dessen Theile ineinander vorhanden, heißt ein Grad. (quantitas intensi est gradus) Insofern man nun durch das untere Erkenntnißvermögen aus einem gewissen Grunde sich etwas als gut vorstellt, so hat die Neigung der Seele, als eine Beschaffenheit, eine bestimmte Größe, oder einen gewissen Grad. Je

mehrer

mehrer die Gründe sind, woraus man sich etwas als gut vorstellt, desto mehrere Grade lassen sich in der Neigung der Seele gedenken. Folglich insofern es möglich ist aus mehreren Gründen zugleich durch das untere Erkenntnißvermögen sich etwas als gut vorzustellen, sind Grade in unsern sinnlichen Begierden zu gedenken. Man vergleiche die psychol. empir. des Verfassers §. 94. schol. wo es heißt: Appetitu sensitivo in id inclino, quod facultate cognoscitiva inferiore simul sensatione atque imaginatione cogitare possum, quod idem objectum mihi sit bonum. Ergo dictis sub determinationibus simul cogito, quod objectum A sit bonum tam ex ratione, quæ mihi præsens, quam ex rationibus, quas olim percepi. Variis itaque ex rationibus facultate cognoscitiva inferiori, objectum A mihi bonum esse, simul cogito. Atque ideo prædominium appetitus sensitivi oriri potest.

2) Das es auch Grade unserer Begierden überhaupt gebe, kann durch Hilfe des n. 1. sehr leicht bewiesen werden. Man vergleiche die psych. emp. §. 94. wo der Verfasser spricht: Si idem objectum variis ex rationibus, quod mihi bonum sit, cogito, necesse est, ut appetitus ad hocce objectum sit fortior, quam si solummodo unica ex ratione cogito, quod mihi bonum aut malum sit. Ponamus, me cogitare objectum A esse bonum ex ratione B. C. D. Ergo triplex mihi inest cogitatio boni, ergo & triplex appetitus ad objectum A in me oriri debet. Sed appetitus ille ad objectum A ut unicus spectari potest. Ergo mihi inest appetitus ad objectum A, qui in tres

appe-

appetitus reſolvi poteſt. Ponamus porro, me ſolummodo ex ratione B cogitare, objectum illud A eſſe bonum, ergo ex ante dictis patet, appetitum, qui mihi ad objectum A ineſt, eſſe ſimplicem, ut itaque ille appetitus hoc fortior eſſe debeat, conſequens eſt.

Zuſatz.

Wenn es Grade unſerer Begierden giebt, ſo folgt, daß eine Begierde ſtärker als die andere ſeyn kann.

Nun iſt das erſte wahr, daß es Grade unſerer Begierden giebt.

Folglich iſt auch das letzte wahr, daß eine Begierde ſtärker ſeyn kann als die andere.

Der Unterſatz iſt aus dem §. ſelbſt klar, und die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil wenn es Grade unſerer Begierden giebt, ſo kann eine Begierde mehrere und größere Grade haben als die andere. Wenn aber eine Begierde mehrere und größere Grade als die andere hat, ſo iſt die eine ſtärker als die andere. Z. E. Sempronius ſtellt ſich ſein Frauenzimmer aus 5 verſchiedenen Gründen als gut vor, und alſo ſtellt er ſich 5 verſchiedene Grade der Güte ſeines Frauenzimmers vor. Weil nun die Begierde ſich nach dem Grade der Güte richtet, ſo man ſich in einen Gegenſtand in Abſicht auf ſich entdeckt §. 16. ſo ſtrenget er auch die Kraft ſeiner Seele in dem fünften Grade an, und ſeine Neigung gegen das Frauenzimmer hat ebenfalls 5

Grade,

Grade, oder seine Begierde ist = 5. Sempronius stellt sich hingegen ein ander Frauenzimmer in eben dem Grade als schön und verständig vor, in dem er sich das erste Frauenzimmer vorgestellt. Die übrigen Vorzüge aber des ersten Frauenzimmers trifft er nicht hier an. Also stellt er sich das andere Frauenzimmer nur aus zween Gründen als gut vor. Folglich strengt er auch die Kraft seiner Seele in dieser Absicht nur in dem zweyten Grade an. Seine Neigung und Begierde zu dem andern Frauenzimmer ist also nur = 2. Folglich ist seine Begierde zu dem ersten Frauenzimmer stärker, als zu dem andern. Ja, seine Begierde gegen das erste Frauenzimmer kann auch stärker werden, als sie gewesen. Man nehme zu dem Ende an, daß er neue Vollkommenheiten an demselben entdeckt. Z. E. Sein Frauenzimmer ist außer dem reich, und von sehr vornehmen Geschlechte. Hier stellt er sich aus mehreren Gründen, als vorher, dasselbe als gut vor, und seine Begierde muß also stärker werden, als sie gewesen.

Ad §. 23.

1) Wenn man aus verschiedenen Gründen einerley Gegenstand sich durch das untere Erkenntnißvermögen als böse in Absicht auf sich selbst, vorstellen kann, so ist offenbar, daß es Grade unserer sinnlichen Verabscheuungen gebe.

Nun ist das Erste wahr;

Folglich auch das Letzte:

Die Folge des Obersatzes ist auf eben die Art zu beweisen, als wir die Folge des Obersatzes in dem Schluße des vorhergehenden Absatzes bewiesen, und der Untersatz ist aus der Erfahrung erweislich. Denn wir erfahren, daß wir manchmal wirklich durch das untere Erkenntnißvermögen aus verschiedenen Gründen einen Gegenstand uns als böse vorstellen. Folglich muß dieses auch möglich seyn.

2) Hieraus ist leicht zu beweisen, daß es Grade unserer Verabscheuungen überhaupt gebe. Denn, in sofern wir uns aus verschiedenen Gründen uns einen Gegenstand als böse, in Absicht auf uns, vorstellen können, sind auch Grade unserer Verabscheuungen überhaupt möglich. Und hieraus ist begreiflich, daß eine Verabscheuung stärker seyn kann, als die andere. Man vergleiche psych. emp. §. 94.

Ad §. 24.

1) Wenn eine Begierde so groß ist, daß sie die zugleich existirende Verabscheuungen unterdrückt, so herrscht die Begierde (appetitus prædominatur), und wenn die Verabscheuung so groß ist, daß sie die zugleich existirende Begierden unterdrückt, so herrscht die Verabscheuung (aversatio prædominatur) z. E. Cajus begehret eine Jungfer, und diese seine Begierde ist so stark, daß die Verabscheuungen, die zugleich in seiner Seele vorhanden sind, dadurch unterdrückt werden. Er verabscheuete sonst einige Fehler an seiner Jungfer. Allein diese Verabscheuung wird jetzo durch seine heftige Begierde zu der Jungfer erstickt. Er verabscheuet außer dem auch einige andere Uibel, die ihm zugefügt worden sind. Aber

auch

auch diese Verabscheuung wird durch seine starke Begierde unterdrückt. Nun kann man sagen, daß die Begierde des Cajus zu der Jungfer in seiner Seele die Oberhand hat, oder herrschet. Hingegen wenn Cajus hernach diese Jungfer wegen ihrer begangenen Untreue verabscheuet, und diese Verabscheuung so groß und stark ist, daß seine Begierde zu der Jungfer, und andere Begierden, die zugleich in seiner Seele vorhanden, dadurch merklich verhindert werden, so spricht man, daß die Verabscheuung der Jungfer in seiner Seele die Oberhand hat. Weil eine starke Begierde nicht allein die schwächere Verabscheuungen, sondern auch die schwächere Begierden von einer andern Art hindert, und eine starke Verabscheuung sowohl die schwächere Begierden, als auch die schwächere Verabscheuungen von einer andern Art unterdrückt, so erhellet, daß man sagen kann, daß eine Begierde herrscht, wenn sie die Verabscheuungen und Begierden von einer andern Art unterdrückt, und daß eine Verabscheuung herrscht, wenn sie die Begierden und die Verabscheuungen von einer andern Art verhindert. Hieraus ist leicht einzusehen, wenn eher eine sinnliche Begierde, und eine sinnliche Verabscheuung in der Seele herrscht, oder die Oberhand hat.

2) Die Herrschaft einer sinnlichen Begierde, oder Verabscheuung heißt eine Gemüthsbewegung, oder Leidenschaft (affectus). Zu einer Leidenschaft wird also

α) Eine Begierde, oder aber eine Verabscheuung erfodert. Einige Leidenschaften sind Begierden. Andere sind Verabscheuungen. Z. E.

Die Hoffnung ist eine Begierde. Die Furcht aber ist eine Verabscheuung. Hieraus erhellet a) daß die natürliche Gemüthsbewegungen Handlungen der Seele sind, weil alle natürliche Begierden diesen Namen verdienen. Man muß also behaupten, daß diejenigen irren, welche sie mit dem Herrn des Cartes de passionibus animæ part. I. art. 27. für wirkliche Leidenschaften halten, und man wird erkennen, mit welchem Grunde sie Leidenschaften (passiones animæ) genennt worden. b) Die Gemüthsbewegungen sind keine Bewegungen des Körpers, sondern Veränderungen der Seele, wenn wir gleich zugeben, daß heftige Bewegungen des Körpers, z. E. eine heftige Wallung des Geblüts, ein starkes Klopfen und Beklemmen des Herzens u. s. w. mit diesen Veränderungen der Seele zugleich vorhanden seyn können. Man braucht also keinesweges in der Erklärung der Leidenschaften der außerordentlichen Bewegungen des Körpers, insonderheit der Lebensgeister und des Bluts Erwehnung zu thun, worinn Carresius und sehr viele andere es versehen haben. c) Die Gemüthsbewegungen werden nicht durch die Vorstellungskraft gewirkt, sondern sie haben ihren Sitz in der Begehrungskraft der Seele. Weil nun die Lust und Unlust ihren Sitz in der Vorstellungskraft haben, so erhellet, daß man das Wesen einer Leidenschaft nicht in einer sinnlichen Lust, oder Unlust setzen darf. Es giebt verschiedene Weltweisen, welche eine Leidenschaft für nichts anders, als eine starke sinnliche Lust, oder Unlust halten, und die Begier-

den

den und Verabscheuungen, so daher entstehen, als Wirkungen der Leidenschaften betrachten. Allein dieses ist dem Redegebrauch und der Erfahrung zuwider, vermöge welcher Begierden, oder Verabscheuungen wesentlich zu den Gemüthsbewegungen gehören. Siehe Meyer l. c. §. 28—31. Daher hat Cicero in seinen tusculanischen Fragen B. 4. C. 6. bei Gelegenheit der Untersuchung der Leidenschaften, nach dem Sinne des Zeno eine damals bekannte Erklärung der Leidenschaften angeführet. Er sagt: Quidam brevius: perturbationem (affectum) esse *appetitum* vehementiorem,

β) Nicht alle Begierden, oder Verabscheuungen werden Gemüthsbewegungen genennt. Vernünftige Begierden, oder Verabscheuungen, das Wollen, oder Nichtwollen, solche Begierden oder Verabscheuungen, welche durch die obere Erkenntnißkraft bestimmt werden, wenn sie noch so heftig sind, so verdienen sie diesen Namen nicht. Es müssen sinnliche Begierden, oder Verabscheuungen seyn. Es müssen solche Begierden, oder Verabscheuungen seyn, welche durch verworrene Vorstellungen des Guten und des Bösen bestimmt werden. Es ist also zu merken, daß eine Begierde, oder Verabscheuung, so aus einer verworrenen Erkenntniß entspringt, bey dem Verfasser so viel bedeutet, als eine sinnliche Begierde, oder Verabscheuung. Andere aber, zu denen man den Professor Baumgarten und Meyer rechnen muß, nennen alle Begierden und Ver-

abscheuungen, die nicht aus einer deutlichen Erkenntniß entspringen, sinnliche Begierden und Verabscheuungen. Weil nun eine nicht deutliche Erkenntniß entweder eine dunkle, oder verworrene ist, so theilen sie die Begierden, und Verabscheuungen, welche nicht aus einer deutlichen Erkenntniß entspringen, in solche ein, welche aus einer dunkeln, und solche, welche aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten und Bösen entstehen. Die ersten nennt **Meyer dunkele Begierden und Verabscheuungen** (appetitiones & aversationes obscuras), die letzten aber **verworrene Begierden und Verabscheuungen** (appetitiones & aversationes confusas, s. indistinctas). Diese Gelehrten rechnen nicht alle heftigere sinnliche Begierden und Verabscheuungen, sondern nur die verworrenen zu den Gemüthsbewegungen, und also schließen sie die dunkle Begierden und Verabscheuungen, z. E. die natürlichen Triebe (instinctus, & fugas naturales). Weil der Verfasser alle dunkle Begriffe, die mit keinem Bewußtseyn verknüpft sind, leugnet, so kann er auch keine dunkle Begierden und Verabscheuungen annehmen. Er weiß also von keinen andern sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, als von den verworrenen. Woraus aber zugleich erhellet, daß er mit denjenigen übereinkömmt, welche behaupten, daß man nur diejenigen Begierden und Verabscheuungen, welche aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten und Bösen entstehen, Gemüthsbewegungen nennen kann. Man vergleiche **Meyer** l. c. §. 38. u. s. w.

Es

Es giebt einige Weltweisen, welche dafür halten, das auch vernünftige Begierden und Verabscheuungen, die aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen entspringen, wenn sie sehr stark sind, Leidenschaften genennt werden können. Allein dieses kömmt mit dem Redegebrauch und der Erfahrung nicht überein. Warum schreiben die Gottesgelahrten Gott keine Leidenschaften im eigentlichen Verstande zu? Geschiehts nicht deswegen, weil Gott keine sinnliche und verworrene Vorstellungen hat? Wenn wir in eine Gemüthsbewegung gesetzt werden, wie siehet es alsdenn in unserer Seele aus? wird das Gemüth nicht auf eine außerordentliche Art in diesem Zustande erschüttert und verwirret? Fällt die Uiberlegung und das scharfe Nachdenken hier nicht weg, und hat man nicht eine sehr undeutliche Erkenntniß? Die Alten haben dieses schon eingesehen. In dieser Absicht nennt man die Leidenschaften Erschütterungen des Gemüths (perturbationes animi). Plato in Phædr. T. III. p. 239. nennt deswegen die Leidenschaften Bewegungen des Gemüths, die ohne Vernunft, oder nicht aus der Vernunft entstünden. Zeno und Aristoteles stimmen ebenfalls damit überein. Will man aber heftigere vernünftige Begierden, oder Verabscheuungen **analogische Gemüthsbewegungen** (affectus per analogiam, s. per eminentiam) nennen, so sind wir damit völlig zufrieden. Siehe des Verfassers psych. emp. § 97.

d) Nicht alle sinnliche Begierden und Verabscheuungen, welche aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten und Bösen entspringen, werden Affekten genennt. Wir begehren, und verabscheuen bisweilen auf eine sinnliche Art, mit einem so sanften und stillen Bestreben, daß wir einen sehr kleinen Theil unserer Kraft dabey in Bewegung setzen, und diese Begierden und Verabscheuungen nennt man keine Leidenschaften. Sollen gewisse sinnliche Begierden und Verabscheuungen Gemüthsbewegungen genennt werden, so müssen sie die Oberhand in der Seele haben. Es müssen also sehr starke und grosse Begierden, oder Verabscheuungen seyn. Allein es fragt sich, wie groß und stark muß denn eine verworrene Begierde, oder Verabscheuung seyn, wenn sie eine Leidenschaft genennt werden soll? Wo ist eigentlich die Gränzscheidung? Der Professor Meyer bemerkt mit Grunde, daß diese Frage schwer zu beantworten sey, wenn er l. c. §. 42. sagt: Ich getraue mir nicht darauf zu antworten. Diese beyden Stücke stossen so nahe an einander, und ihre Gränzen schwimmen, daß man nicht weiß, ob man noch jenseits, oder diesseits ist. Das nimmt mich auch gar nicht wunder, weil es eine bloß mathematische Frage ist, die auch zum guten Glücke nicht eben Schaden bringt, wenn sie unbeantwortet bleibt. Vielleicht könnte man überhaupt sagen, daß man etwas festsetzen könnte. Man müsse eine sinnliche Begierde nach ihrer größten Stärke, in einem Menschen annehmen, und sie in zwey gleiche Theile theilen. Man könnte alsdenn

an-

annehmen, daß die Leidenschaft, unmittelbar nach dem Theilungspunkte, dem Gipfel zugerechnet, anfange. Doch, da ich mir nicht getraue, dieses unumstößlich zu erweisen, so will ich mir auch darauf nicht viel zu gute thun. Das Gefühl entscheidet hier die Sache am beßten, zumal wenn man die Wirkungen der Leidenschaften mit zu Hilfe nimmt. Bey so gestalten Sachen muß man allerdings den Verfasser loben, daß noch keiner genauer, als er, bestimmt, wie groß die Begierden, oder Verabscheuungen seyn müssen, welche Leidenschaften genennt werden sollen. Nämlich sie müssen die Herrschaft, oder das Uibergewicht in unserer Seele haben. Und was dieses sey, haben wir n. 1. erkläret.

3) Die Möglichkeit der Gemüthsbewegungen ist aus dem §. 22. u. s. w. erweislich. Denn wir haben ja daselbst bewiesen, daß wir auf eine verworrene Art einen Gegenstand aus vielerley Gründen, als gut, oder böse uns vorstellen können, und daß also unsere sinnliche Begierden und Verabscheuungen verschiedene Grade haben, und die eine stärker, als die anderen seyn können. Weil es nun möglich ist, daß eine sinnliche Begierde, oder Verabscheuung so stark werde, daß sie alle übrige Verabscheuungen und Begierden unterdrücken kann, so erhellet, daß die Herrschaft einer sinnlichen Begierde, oder Verabscheuung möglich, und weil diese eine Leidenschaft ist, n. 2. so ist offenbar, daß die Leidenschaften möglich sind.

Zusatz.

Wenn Gemüthsbewegungen, stärkere sinnliche Begierden und Verabscheuungen, aus verworrenen Vorstellungen sind, so ist offenbar, daß sie entstehen, wenn man sich durch das untere Erkenntnißvermögen einen Gegenstand aus vielen verschiedenen Gründen als gut, oder böse, in Absicht auf sich selbst, vorstellt.

Nun ist das Erste wahr, daß Gemüthsbewegungen stärkere sinnliche Begierden, oder Verabscheuungen sind;

Folglich ist auch das Letzte wahr, daß sie entstehen, wenn man sich durch das untere Erkenntnißvermögen einen Gegenstand aus vielen verschiedenen Gründen, als gut, oder böse, in Absicht auf sich, vorstellt.

Der Untersatz ist aus der Erklärung selbst von den Leidenschaften erweislich, und die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die stärkere sinnliche Begierden und Verabscheuungen daher entstehen, weil man sich einen Gegenstand durch das Untererkenntnißvermögen, aus vielen verschiedenen Gründen, als gut, oder böse, vorstellt. §. 22, 20. Hieraus ist begreiflich, wie man verfahren muß, wenn man die Affekten rege machen und erkennen will. Um diese Absicht zu erhalten, muß man sehr viele gute, oder böse Dinge demjenigen vorhalten, dessen Gemüthsbewegungen man erregen will. Wer aber was Schönes, Außerordentliches und Vollständiges von dem Entstehen der Leidenschaften lesen will, der muß

sich

sich das zweyte Hauptstück in Meiers Tract. cit. wohl bekannt machen.

Ad §. 25.

Hier wird erstlich bewiesen, daß ein jeder Affekt eine Herrschaft der Lust, oder des Verlangens, oder der Unlust, oder der Furcht sey, und zweytens kömmt eine Haupteintheilung der Gemüthsbewegungen vor. Um dieses Willen aber werden einige vorläufige Begriffe erst aus einander gesetzt.

1) Wir wollen also nach der Ordnung, die in dem Absatze vorkömmt, erst die vorläufigen Begriffe erklären. Diese werden auf folgende Art herausgebracht: Wenn wir einen Gegenstand gedenken, so betrachten wir denselben entweder in Verhältniß gegen uns, oder nicht. Findet der letzte Fall Statt, so sind wir in dem Zustande der Gleichgültigkeit. Im ersten Falle aber stellen wir uns den Gegenstand entweder als gut, oder als böse vor. Ist das Erste, so begehren wir ihn. Ists aber das Letzte, so verabscheuen wir denselben. Die Begierde gehet also auf etwas Gutes. Dieses stellt man sich entweder als eine Sache vor, die schon in unserm Zustande existiret, oder als eine solche, die noch nicht in unserm Zustande vorhanden. Im ersten Falle wird die Begierde eine **Lust** (voluptas), und im zweyten Falle ein **Verlangen** (desiderium) genennt. Die Verabscheuung gehet auf etwas Böses. Dieses siehet man entweder als eine Sache an, die schon in unserm Zustande wirklich ist,

oder man betrachtet sie als eine solche Sache die noch nicht in unserm Zustande existiret. Im ersten Falle wird die Verabscheuung eine Unlust (tædium), und im zweyten Falle eine Furcht (metus) genennt. Folgende Tabelle wird die Begriffe klärer machen.

Ich gedenke einen gewissen Gegenstand,

entweder in Verhältniß gegen mich, und in diesem Falle stelle ich mir den Gegenstand vor	oder nicht
entweder als gut	oder als böse.
eine Begierde	eine Verabscheuung
Diese gehet	Diese gehet
entweder auf eine Sache, die mir schon zugehöret.	entweder auf eine Sache, die noch nicht in meinem Zustande existiret.
eine Lust oder ein Vergnügen (voluptas).	ein Verlangen (desiderium).
eine Unlust (tædium).	eine Furcht (metus).

Der Zustand der Gleichgültigkeit.

Z. E. Einer begehret das Geld, was schon in seinem Kasten liegt, und ihm zugehöret. Diese Begierde wird von dem Verfasser eine Lust, oder ein Vergnügen genennt. Einer aber begehret seinen Wechsel, den er mit der nächsten Post erwartet. Dieses ist ein Verlangen zu nennen. Wenn Cajus seine liederliche Frau, welche extra gehet, und stark Brandwein säuft, verabscheuet, so ist diese Verabscheuung eine Unlust zu nennen. Wenn er hingegen verabscheuet ein zukünftiges Uibel, so ihm bevorstehet, so ist eine Furcht in ihm vorhanden. Der Verfasser führt hiebey seine psych. emp. §. 78 — 31. an, wo er die hier gemachte Eintheilung weiter ausführet. Ich glaube, meinen Lesern einen Gefallen zu thun, wenn ich die hier vorkommende Begriffe in eine Tabelle bringe. Diese muß auf folgende Art gemacht werden:

I. Wenn ich einen Gegenstand begehre, so stelle ich mir denselben vor,

entweder als ein gegenwärtiges Gut, so ich besitze.

Die Lust (voluptas). Das Gute, worauf die Lust gehet, wird betrachtet:

oder als ein zukünftiges Gut.

Das Verlangen (desiderium). Das Gute, worauf das Verlangen gehet, wird betrachtet:

entweder in Absicht auf die Beschaffenheit seiner Güte, und in diesem Falle ists

oder in Absicht auf die Gegenstände, worauf es gehet, und alsdeñ gehet es

entweder in Absicht auf die Beschaffenheit seiner Güte und alsdenn ist das Verlangen

oder nicht.

entweder ein wahres (bonum verum)

oder ein Scheingut (bonum apparens)

entweder auf die Erwerbung einer Erkenntniß

oder auf eine andere Glückseligkeit, u. also

entweder ein wahres

oder ein Scheinwahres

entw. auf die Fertigkeit, die Glückseligkeit zu erwerben

oder auf die Glückseligkeit selbst

die wahre Lust (voluptas vera).

die Scheinlust (voluptas apparens).

(voluptas contemplationis).

(voluptas effectionis).

(voluptas actionis).

verlangen.

142

Und in diesem Falle wird das Gute

entweder so betrachtet, daß ich zugleich gedenke, dasselbe erhalten zu können.

|

Die Hoffnung (spes). Wenn ich das Gute hoffe, so stelle ich mir dasselbe vor

oder nicht

|

in diesem Falle höret das Verlangen auf.

entweder an sich, und alsdenn ist der Gegenstand meiner Hoffnung.

oder unter gewissen Umständen, Es sind also in Absicht auf die Erhaltung desselben

entweder das Urtheil anderer von meinen Vollkommenheiten.

|

Die Ehrbegierde (gloria).

oder nicht

|

Die Hoffnung im engern Verstande, (spes in specie).

entweder Schwierigkeiten vorhanden. Ich denke hier

oder nicht

|

Hier wird die Hoffnung eine Zuversicht (fiducia).

entw. diese Schwierigkeiten überwinden zu können

oder nicht

|

Den Muth (animositas).

II. Wenn ich einen Gegenstand verabscheue,

entweder als ein gegenwärtiges Uibel, so schon in meinem Zustande existiret.

Die Unlust (tædium), das Uibel, worauf die Unlust gehet, wird betrachtet

entweder in Absicht auf seine üble Beschaffenheit, und alsdenn ists

oder nicht. Das Uibel ist in diesem Falle

entweder ein wahres Uibel

eine wahre Unlust (tædium verum).

oder ein Scheinübel

eine Scheinunlust (tædium apparens).

entweder ein mir zugefügtes Unrecht.

Verdruß (indignatio)

oder ein Uibel, so ich durch meine Handlungen mir zugezogen

die Reue (pœnitentia)

so stelle ich mir denselben vor,

oder als ein zukünftiges.

Die Furcht (metus) diese wird betrachtet

entweder in Absicht auf die verschiedene besondere Gegenstände, worauf sie gehet. Der Gegenstand ist also.

oder nicht. In diesem Falle stelle ich mir das Ubel selbst vor.

entweder das Urtheil anderer von meinen unvollkommenen Handlungen

Der Scham (pudor).

oder nicht.

Hier finden gar viele Fälle statt.

entweder als ein nächst bevorstehendes

Bangigkeit. (timor).

Das Uibel stellt man sich hier vor

oder nicht

entweder als unvermeidl. Hier stellt man sich das Uibel

entweder zugleich als unerträglich vor

Verzweifelung. (desperatio).

oder nicht.

Kleinmüthigkeit. (pusillanimitas).

2) Ein jeder Affekt bestehet in der Herrschaft einer Lust oder eines Verlangens, oder einer Unlust oder einer Furcht. Denn eine jede Begierde ist entweder eine Lust oder ein Verlangen, und eine jede Verabscheuung ist entweder eine Unlust oder eine Furcht. n. 1. Die Herrschaft einer sinnlichen Begierde ist also entweder die Herrschaft einer Lust oder ein herrschendes Verlangen. Eine jede Herrschaft einer sinnlichen Verabscheuung ist entweder die Herrschaft einer Unlust oder eine herrschende Furcht. Weil nun ein jeder Affekt eine herrschende sinnliche Begierde oder Verabscheuung ist, §. 24. so erhellet, daß ein jeder Affekt entweder eine herrschende Lust oder ein herrschendes Verlangen, oder eine herrschende Unlust oder eine herrschende Furcht sey. Insofern eine Leidenschaft eine heftigere sinnliche Begierde ist, so bestehet sie entweder in dem Uibergewichte einer Lust, oder in dem Uibergewichte eines Verlangens. Insofern aber eine Leidenschaft eine heftigere sinnliche Verabscheuung ist, so bestehet sie entweder in dem Uibergewichte einer Unlust, oder in dem Uibergewichte einer Furcht. Z. E. Die sinnliche Freude bestehet in einem Uibergewichte der Lust. Die Gierigkeit bestehet in einem Uibergewichte des Verlangens. Der Zorn ist eine herrschende Unlust, und die Verzweiflung eine herrschende Furcht.

3) Die Leidenschaften, welche in dem Uibergewichte der Lust oder des Verlangens bestehen, werden angenehme Leidenschaften (affectus ju-

jucundi) genennt. Diejenigen aber, welche in dem Uibergewichte der Unlust oder der Furcht bestehen, heißen **unangenehme Leidenschaften** (affectus molesti). Die Ursache von dieser Benennung sieht man leicht ein. Denn α) Leidenschaften, welche in dem Uibergewichte der Lust oder des Verlangens bestehen, sind heftigere Begierden, n. 1. folglich stellen wir uns hiebey einen Gegenstand aus sehr vielen Gründen als gut vor, und er muß uns deswegen ungemein gefallen, oder uns angenehm seyn. β) Leidenschaften aber, welche in einer herrschenden Unlust oder Furcht bestehen, sind heftigere sinnliche Verabscheuungen. Folglich stellen wir uns hiebey einen Gegenstand aus sehr vielen Gründen als böse vor, und er muß uns deswegen sehr mißfallen und unangenehm seyn. Einige machen aus den angenehmen und unangenehmen Leidenschaften ein Mischmasch, und daher sind die **vermischte Leidenschaften** (affectus mixti) entstanden. Diese sollen zugleich angenehme und unangenehme Leidenschaften seyn. Z. E. Die Wankelmüthigkeit (vacillatio animi). Allein der Verfasser bemerkt in seiner psych. emp. § 97. Zus. I. daß diese beständige Abwechslungen der angenehmen und unangenehmen Leidenschaften sind.

Zusatz.

Es ist, heißts allhier, aus demjenigen, was wir in dem Absatze selbst vorgetragen, offenbar, warum wir denjenigen beipflichten, welche die sinn-

liche Lust von der vernünftigen, das sinnliche Verlangen von dem vernünftigen, die sinnliche Unlust von der vernünftigen, und endlich die sinnliche Furcht von der vernünftigen Furcht unterscheiden. Und es wird keine Mühe kosten, den Grund von diesem Satze einzusehen. Wir haben z. E. die Lust überhaupt erkläret durch eine Begierde, welche auf ein gegenwärtiges Gut gehet. Nun ist die Begierde entweder eine sinnliche oder eine vernünftige. Im ersten Falle wird die Lust eine sinnliche, und im andern Falle wird sie eine vernünftige Lust genennt. Auf eben die Art theilet man das Verlangen, die Unlust und die Furcht ein. Es ist ferner hieraus klar, daß eine jede Leidenschaft ein Uibergewicht einer sinnlichen Lust oder eines sinnlichen Verlangens, oder einer sinnlichen Unlust oder aber einer sinnlichen Furcht sey. Man darf also den Satz, so wir n. 2. im Absatze bewiesen, nicht schlechthin umkehren und sagen: Ein jedes Uibergewicht einer Lust oder einer Unlust, oder eines Verlangens oder aber einer Furcht, ist eine Leidenschaft. Denn es giebt auch ein Uibergewicht einer vernünftigen Lust, Unlust, u. s. w. Dieses kann aber keine Leidenschaft genennt werden. §. 24. In seiner psych. emp. §. 95. 96. führet der Verfasser diese Sache weiter aus. Er gehet daselbst auf folgende Art zu Werke:

Das

Das Uibergewicht ist

- entweder einer Begierde, und in diesem Falle ists ein Uibergewicht
  - entweder der Lust
    - Die Freude, (Gaudium) diese ist
      - entweder eine sinnliche
        - In diesem Falle ist sie eine Gemüthsbewegung.
      - oder eine vernünftige.
  - oder das Verlangen.
    - Die Gierigkeit. (cupiditas).
      - entweder eine sinnliche
      - oder eine vernünftige.
- oder einer Verabscheuung. Und hier ist ein Uibergewicht.
  - entweder der Unlust.
    - Die Traurigkeit oder der Schmerz. (tristitia s. dolor).
      - entweder eine sinnliche.
      - oder eine vernünftige.
  - oder der Furcht.
    - NB. Von diesem Uibergewichte spricht der Verfasser, daß es keinen besondern Namen hat. Man könnte es aber wohl ein Schrecken (terrorem) nennen.

Der Verfasser macht hieraus in der Anmerkung bey dem §. 97. den Schluß, daß alle Gemüthsbewegungen entweder zur sinnlichen Freude, oder zur sinnlichen Gierigkeit, oder zu dem sinnlichen Verlangen, oder aber zu der sinnlichen herrschenden Furcht (zum sinnlichen Schrecken) gerechnet werden können. In welcher Absicht Er auch die Stelle aus dem Horaz in seinen Briefen B. 1. Br. 6. anführet, welche folgendergestalt lautet:

Gaudeat, an *doleat*, *cupiat*, *metuatve*: quid ad rem?

Nachdem ich nun dem Verfasser gefolget, und sowohl den §. selbst, als seinen Zusatz erkläret, so glaube ich itzt, ohne Verwirrung zu machen, mit Nutzen einige Anmerkungen hinzufügen zu können.

k) Was die Erklärungen betrift, die ich n. 1. in dem Absatze selbst von der Lust und Unlust u. s. w. erläutert habe, so ist dabey zu merken, α) daß wenn sie völlig bestimmt seyn sollen, so muß man die erklärte Sachen sich auf uns beziehen lassen, weil die Erklärungen sich auf uns beziehen. Es muß also heißen: Wenn wir begehren etwas, so wir schon besitzen, so heißt unsere Begierde eine Lust, in Absicht auf uns, u. s w. β) In der Erklärung der Lust und Unlust gehet die Begierde und Verabscheuung auf etwas gegenwärtiges. Es fragt sich, ob dieses mit unseren vorhergehenden Gedanken übereinkömmt, vermöge welcher wir behauptet haben, daß eine jede Begierde und Verabscheuung auf etwas Zukünftiges gehet? Es kömmt hier nur auf eine gute Erklärung an. Wenn der Verfasser sagt, daß

eine Begierde auf ein gegenwärtiges Gut gehet, so wir besitzen, so müssen wir den Satz auf die Art erklären, daß diese Begierde auf die Fortsetzung eines gegenwärtigen Guts gehet, welches wir besitzen. Und wenn es heißt, daß die Unlust eine Verabscheuung sey, welche auf ein gegenwärtiges Uibel gehet, so muß es auf die Art erkläret werden, daß diese Verabscheuung auf die Wegschaffung eines Uibels gehet, so schon in unserm Zustande existiret. γ) Man möchte ferner wider die Erklärungen von der Lust und Unlust einwenden, daß sie auf Begierden und Verabscheuungen eingeschränkt wären, da man doch die Lust und Unlust als Zustände der Seele anzusehen pflegt, welche vor die Begierden und Verabscheuungen vorangehen, und also von denselben verschieden sind. Und in der That scheint es wider den Redegebrauch zu seyn, hierinn eine Aenderung zu machen. Allein, weil der Verfasser sich hier bemühet hat, auf eine zusammenhangende Art zu denken, und keine bequemere Wörter gewußt, so kann er hierinn einigermassen entschuldiget werden.

δ) In Absicht auf die Lehre von den Gemüthsbewegungen und ihren verschiedenen Arten, muß man gestehen, daß der Verfasser viel ordentlicher, als die meisten neueren Weltweisen gedacht. Ich gehe zwar in einigen Stücken von dem Verfasser ab. Allein, weil es eine Lehre ist, die eigentlich in die Metaphysik und philosophische Moral gehöret, so wollen wir hier deswegen keinen Streit anfangen.

Ad §. 26.

Wenn wir den Menschen als ein Thier betrachten, so treffen wir noch in ihm gewisse natürliche Triebe an. Derowegen handelt der Verfasser zuletzt, ehe als Er die Betrachtung eines Menschen in Absicht auf sein nächstes Geschlecht beschließt, von diesen natürlichen Trieben. In diesem Absatze kömmt dreyerley vor.

1) Wird erkläret, was das heißt, **jemand zum Handeln zu reizen** (aliquem ad agendum stimulare). Jemand, heißts wird zum Handeln gereizt, wenn ihm Gründe zu handeln beygebracht werden. Z. E. Das Pferd will nicht von der Stelle gehen. Man spornet es es deswegen an. Hier giebt man dem Pferde Gründe zu handeln. Nämlich man bringt in ihm üble Empfindungen hervor, wodurch es angereizt wird zu laufen. Ferner: Ein Schüler will nicht fleißig studieren. Man giebt ihm deswegen entweder Rosinen und Mandeln, oder Schläge, und in beyden Fällen bringt man ihm Gründe bey zu handeln, oder spornet ihn zum Studieren an. Es ist hierbey zu merken, daß der Verfasser die Redensart: **jemand zum Handeln anreizen oder anspornen**, (stimulare) allhier im weitern Verstande nimmt. Manchmal wird sie auch im engern Verstande genommen, und alsdenn bedeutet sie so viel, als jemand durch sinnliche Vorstellungen des Guten und des Bösen zum Handeln bestimmen.

2) Die Natur reizet uns an, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen. Beweis.

Wenn in uns wesentliche Bemühungen vorhanden sind, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, so folgt, daß die blosse Natur uns Gründe beybringt, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen.

Nun ist das erste wahr, daß in uns wesentliche Bemühungen vorhanden sind, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die blosse Natur uns Gründe beybringt, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen.

Der Untersatz ist aus der täglichen Erfahrung erweislich. Der Trieb in uns zum Essen und Trinken, zum Beyschlafe, unser Leben zu erhalten, legen sattsam an den Tag, daß in uns Bemühungen vorhanden, die nicht in unserer Gewalt stehen, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen. Folglich sind in uns Bemühungen vorhanden, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, welche aus unsern wesentlichen Absichten fließen. Es ist also gar kein Zweifel daran, daß nicht wesentliche Bemühungen in uns vorhanden seyn sollten, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil es wesentliche Bemühungen in uns giebt, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, so sind Bemühungen in uns vorhanden, die aus unserm blossen Wesen fließen, und weil wir dadurch bestimmt werden,

das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, so können diese wesentliche Bemühungen als Gründe angesehen werden, welche die blosse Natur uns darreicht, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen.

Wer uns Gründe beybringt, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, der reizet uns an, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen.

Nun aber bringt uns die blosse Natur Gründe bey, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen;

Folglich reizet uns die blosse Natur an, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung der Redensart: daß uns etwas zum Handeln anreizet, erweislich. n. 1.

3) Diese Anreizungen der Natur, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, werden von rechtswegen natürliche Triebe (stimuli naturales) genennt, indem sie aus der blossen Natur folgen, §. 11. præcogn. Die daher entstehende Begierden und Verabscheuungen nennt man instinctus & fugas naturales. In sofern sie in einer Begierde etwas zu thun bestehen, werden sie instinctus naturales genennt, und in einer Verabscheuung bestehen, heißen sie fugæ naturales (natürliche Eckel). Man hat wider diese natürliche Triebe verschiedenes

einzu-

einzuwenden. Einige wollen sogar ein atheistisches Ding daraus machen. Sie sagen, die Natur sporne uns bisweilen auf öffentlichen Gassen zum Beyschlafe an, und ihre Triebe müßten also gottlose Dinge seyn. Allein, diese Leute unterscheiden nicht das materiale und formale in den natürlichen Trieben. Sie verwirren die Sache selbst mit der Art und Weise, wie sie ausgeübet werden soll. Die blosse Natur treibt uns nur überhaupt zum Beyschlafe an. Allein, sie bestimmt nicht die Art, wie dieser ausgeübt werden soll. Was kann die Natur davor, daß wir ihre guten Triebe auf eine verkehrte Art bestimmen? Daß die natürlichen Triebe wirklich auf unsere Vollkommenheit gehen, beweisen wir so:

Was auf dasjenige gehet, wozu uns die blosse Natur anreizt, ist auf unsere Vollkommenheit und die Vermeidung unserer Unvollkommenheit gerichtet.

Nun aber gehen die natürlichen Triebe auf dasjenige, wozu uns die blosse Natur anreizt;

Folglich müssen die natürlichen Triebe auf unsere Vollkommenheit und Vermeidung unserer Unvollkommenheit gerichtet seyn.

Der Obersatz erhellet daher, weil die blosse Natur uns nur dazu anspornet, was aus unserm Wesen folgt. Denn was aus unserm Wesen folgt, das stimmt mit unserm Wesen zu einerley Absicht überein. Folglich spornet uns die blosse Natur nur

zu solchen Dingen an, welche mit unserm Wesen zu einerley Absicht zusammenstimmen. Wo eine Zusammenstimmung mehrerer Dinge mit unserm Wesen zu einerley Absicht, da ist eine wahre Vollkommenheit. §. 13. Folglich treibt unsere blosse Natur uns nur zu wahren Vollkommenheiten an. Wir können also mit Grunde behaupten, daß dasjenige, so darauf gehet, wozu unsere blosse Natur uns anreizet, auf unsere Vollkommenheit, und die Wegschaffung unserer Unvollkommenheit gerichtet sey. Der Untersatz ist aus der Erklärung der natürlichen Triebe erweislich.

Zusatz.

1) Es ist möglich, daß wir durch das untere Begehrungsvermögen dasjenige begehren, zu dessen Ausübung die Natur uns anreizet, und daß wir durch dasselbe Vermögen dasjenige verabscheuen, zu dessen Vermeidung die Natur uns antreibet. Denn die Natur treibt uns an, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen. Weil es nun möglich ist, eben dieses Gute und Böse uns auf eine verworrene Art vorzustellen, und also durch das untere Begehrungsvermögen das erste zu begehren, und das letzte zu verabscheuen, so erhellet die Wahrheit dessen, was der Verfasser behauptet. Z. E. Einer stellet sich auf eine klare, aber dabey verworrene sinnliche Art den Beyschlaf als etwas Gutes vor, und begehret ihn also durch das untere Begehrungsvermögen, und er empfindet zugleich einen natürlichen Trieb zum Beyschlafe. Man sieht leicht ein, daß der Verfasser hier von den meisten neueren Weltweisen abgehet, indem diese die

instinctus naturales als sinnliche Begierden ansehen, welche aus dunkeln Vorstellungen entspringen, und also durch das untere Begehrungsvermögen gewirkt werden. Weil der Verfasser die wirklichen dunkeln Begriffe läugnet, so muß er auch die sinnliche Begierden, welche aus dunkeln Vorstellungen entstehen, läugnen. Er kann also nicht die instinctus naturales als sinnliche Begierden ansehen, welche durch das untere Begehrungsvermögen gewirkt werden. Woraus entstehen sie also? aus wesentlichen Bemühungen, welche unsere blosse Natur ohne vorhergehende Erkenntniß in uns hervorbringt, wodurch wir zum Begehren und Verabscheuen bestimt werden.

2) Das **natürliche Verlangen** (desiderium naturæ) ist eine Begierde in Absicht auf ein zukünftiges Gut, welche aus einem natürlichen Triebe (stimulo naturali) entstehet. Z. E. Das Verlangen zum Beyschlaf, insofern es aus dem natürlichen Triebe zum Beyschlaf entspringt. Ist das Verlangen glückselig zu werden, insofern dieses Verlangen aus dem natürlichen Triebe, den wir in uns zur Glückseligkeit empfinden, entstehet. Die **natürliche Furcht** (metus naturalis) ist eine Verabscheuung eines zukünftigen Uibels, welche aus einem natürlichen Triebe entspringt. Z. E. Man hat eine natürliche Furcht vor den Tod, insofern diese Furcht aus dem natürlichen Triebe, unser Leben zu erhalten, fließt.

Ad §. 27.

Bisher haben wir den Menschen in Absicht auf sein nächstes Geschlecht betrachtet, insofern er ein Thier ist. Nun schreiten wir zu der Betrachtung eines Menschen, insofern er ein vernünftiges Thier ist, aus welchem Begriffe die Stücke folgen, welche zu den ersten eigenthümlichen Prädikaten der menschlichen Natur (primis naturæ humanæ propriis) gehören. In dieser Absicht kömmt dem Menschen ein oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen zu. Es fragt sich also, was diese sind?

1) Das Erkenntnißvermögen ist entweder ein Vermögen, sich Dinge so, wie sie nicht empfunden werden können, vorzustellen oder nicht. Im ersten Falle wird es das obere, und im andern Falle das unrere **Erkenntnißvermögen** genennt. Weil Dinge, wenn sie betrachtet werden, insofern sie nicht empfunden werden können, keine einzelne oder individuelle Dinge (entia singularia s. individua) seyn können, so ist klar, daß sie allgemeine Dinge (entia universalia) sind. Das obere Erkenntnißvermögen gehet also auf allgemeine Dinge und Wahrheiten. Der Verfasser will folglich sagen, daß das obere Erkenntnißvermögen ein Vermögen sey, sich allgemeine Dinge vorzustellen, insofern sie als allgemeine Dinge betrachtet werden. Andere sagen, daß das obere Erkenntnißvermögen ein Vermögen sey, sich Dinge deutlich vorzustellen. Allein, weil das Vieh (brutum) auch einzelne deutliche Vorstellungen (ideas di-

distinctas singulares) hat, so muß man demselben ein Vermögen, deutliche Vorstellungen zu machen, beylegen, und also sollte es auch ein oberes Erkenntnißvermögen haben, welches doch nicht behauptet werden kan. Man muß also das obere Erkenntnißvermögen auf eine andere Art erklären, damit die Erklärung davon dem Viehe nicht zukömmt, und dieses ist von dem Verfasser geschehen, indem man nicht von dem Viehe behaupten kann, daß es allgemeine Begriffe machen kann. Das Vieh stellt sich die Gegenstände nur so vor, wie sie empfunden werden können (ut sensibilia).

2) Das Begehrungsvermögen wird entweder durch das obere oder durch das untere Erkenntnißvermögen bestimmt. Im ersten Falle wird es das obere, und im andern das untere Begehrungsvermögen genennt. Das obere Begehrungsvermögen (facultas appetitiva superior) ist also ein Vermögen, durch eine allgemeine Erkenntniß des Guten und des Bösen zu begehren und zu verabscheuen. Z. E. Ich mache mir einen allgemeinen Begriff von der Besoffenheit, und aus diesem erkenne ich, daß die Besoffenheit etwas Böses sey. Dadurch bestimme ich mich, die Besoffenheit zu verabscheuen. Das Vermögen, welches mir nun in Absicht auf diese Verabscheuung zukömmt, ist mein oberes Begehrungsvermögen.

3) Das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen fließt aus dem Begriffe eines Menschen, insofern er ein vernünftiges Thier ist. Denn α) wo ein vernünftiges Wesen ist, da ist eine Vernunft. Diese werden wir in dem §. 30. durch ein Vermögen erklären, den Zusammenhang der Dinge aus ihren allgemeinen Begriffen einzusehen. Folglich wo ein vernünftiges Wesen ist, da ist ein Vermögen, allgemeine Begriffe zu machen. Weil nun dieses das obere Erkenntnißvermögen genennt wird, (n. 1.) so ist offenbar, daß wo ein vernünftiges Wesen ist, da muß nothwendig ein oberes Erkenntnißvermögen seyn. Das obere Erkenntnißvermögen wird also hinreichend durch den Begriff eines vernünftigen Wesens bestimmt. β) Wo ein vernünftiges Thier, da ist eine vernünftige Seele vorhanden. §. 2. Und weil das Begehrungsvermögen einer Seele zukömmt, §. 3. so muß ein vernünftiges Thier ein Begehrungsvermögen haben. Weil es nun außer dem, insofern es ein vernünftiges Wesen ist, ein oberes Erkenntnißvermögen hat, (lit. α) so ist klar, daß es ein Begehrungsvermögen besitzt, so durch eine allgemeine Erkenntniß des Guten und des Bösen bestimmt werden kan. (n. 1.) Dieses heißt das obere Begehrungsvermögen. (n. 2.) Folglich hat der Mensch, insofern er ein vernünftiges Thier ist, ein oberes Begehrungsvermögen. Weil nun alles das, was dem Menschen zukömmt, insofern er ein vernünftiges Thier ist, zu den ersten eigenthümlichen Bestimmungen der menschlichen

Natur

Natur gehöret, so erhellet, daß sowohl das obere Erkenntniß, als auch Begehrungsvermögen hieher gerechnet werden muß. Der Grund, warum wir diesen n. 3. hinzugethan, ist dieser, weil der Verfasser in dem Absatze selbst behauptet, daß das obere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen aus dem Begriffe eines vernünftigen Thieres folget. Sequitur vero (heißts) hocce ex conceptu (animalis rationalis) facultas cognoscitiva .. & appetitiva superior.

Ad §. 28.

In dem §. 29. wird der Verstand erkläret: weil dieser aber die Aufmerksamkeit und das Vermögen zu reflektiren voraussetzt, so werden in diesem Absatze diese Begriffe vorläufig aus einander gesetzt.

1) Wer seine Gedanken, in Absicht auf einen gewissen Gegenstand fortsetzet, der ist, in Absicht auf denselben, aufmerksam (attendit). Z. E. Man siehet einen Schwanzstern am Himmel. Man richtet seine Gedanken auf denselben, und fährt fort, daran zu denken. Nun heißts, daß man auf denselben Achtung giebt, oder aufmerksam sey. Wenn man seine Gedanken, in Absicht auf einen Gegenstand, fortsetzet, so stellt man sich denselben klärer, als andere Dinge, vor, und also begreift man, daß, wenn wir, in Absicht auf einen gewissen Gegenstand, aufmerksam sind, wir alsdenn diesen uns klärer, als andere

Dinge vorstellen. Das Vermögen, aufmerksam zu seyn, heißt die Aufmerksamkeit (attentio). Die Aufmerksamkeit (attentio) wird in einem gedoppelten Verstande genommen, einmal für die Handlung, die man vornimmt, wenn man aufmerksam ist (pro operatione). Zweytens, für das Vermögen, aufmerksam zu seyn (pro facultate). Der Verfasser nimmt sie hier für das Vermögen, aufmerksam zu seyn. Die tägliche Erfahrung lehret uns, daß unsere Seele oft, durch ihre eigene Kraft und Bestimmung, ihre Gedanken, in Absicht auf gewisse Gegenstände, fortsetzet, und also aufmerksam ist. Weil wir nun gelernet haben, von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit zu schließen, so muß unserer Seele das Vermögen, aufmerksam zu seyn, zukommen. Dieses Vermögen heißt die Aufmerksamkeit. Folglich kömmt unserer Seele die Aufmerksamkeit zu.

2) Wer seine Aufmerksamkeit (attentionem pro operatione sumtam) in Absicht auf die Merkmale eines Dings, nach und nach fortgesetzet, der reflektiret über dasselbe Ding. Z. E. Ich gebe auf den Menschen Achtung. Ich lasse es aber nicht dabey bewenden, den Menschen auf eine verworrene und undeutliche Art zu betrachten, sondern ich gebe nach und nach auf die Merkmale Achtung, die in dem Menschen von einander zu unterscheiden sind. Ich gebe α) auf seine Seele, β) auf den organischen Körper, γ) auf die Vernunft, δ) auf die Freyheit, u. s. w. Achtung. Das Ver-

mögen zu reflektiren heißt die Reflexion (reflexio). Sehr oft aber wird auch die Reflexion für die Handlung genommen, die man vornimmt, wenn man reflektiret. Die Erfahrung lehret uns, daß wir manchmal über gewisse Gegenstände reflektiren. Folglich kömt unserer Seele ein Vermögen zu reflektiren zu, und will man dieses Vermögen eine Reflexion nennen, so ist klar, daß uns eine Reflexion zukömmt.

Ad §. 29.

1) Wenn ein Begriff Theile, oder Merkmale hat, so heißt es ein zusammengesetzter Begriff. Weil wir, wenn wir über eine Sache reflektiren, auf ihre Merkmale nach und nach Achtung geben, (§. 28. n. 2.) so erhellet, daß, wenn wir über eine Sache reflektiren, so stellen wir uns die Merkmale in einem zusammengesetzten Begriffe besonders klar vor. Hiebey fängt unsere Einbildungskraft an, sich geschäftig zu zeigen. Sie bringt in uns Begriffe wieder hervor, die wir ehedessen gehabt, welche mit der Sache, über die wir reflektiren, eine Aehnlichkeit haben. Wir stellen uns darauf die Aehnlichkeit dieser mehreren Begriffe vor, und lassen die Merkmale in den Gedanken weg, worinnen diese Dinge von einander unterschieden sind. Auf diese Art bekommen wir einen allgemeinen deutlichen Begriff von einer Sache. Z. E. Ich stelle mir den Menschen vor, und reflektire über denselben. Ich werde dadurch eine vernünftige Seele und einen organischen Körper in dem Menschen gewahr. Bey dieser Gelegenheit fällt mir der Begriff von einem

Viehe ein, so eine unvernünftige Seele und einen organischen Körper hat. **Vernünftig** und **unvernünftig** sind die Merkmale, worinn der Mensch und das Vieh von einander unterschieden sind. Derowegen lasse ich diese beyden Merkmale weg, und stelle mir nur die Seele und den organischen Körper vor, welche mit einander vereiniget sind, als diejenigen Merkmale, worinn der Mensch und das Vieh einander ähnlich sind. Hierdurch bekomme ich einen Begriff von einem Dinge, so eine Seele und einen organischen Körper hat, welche mit einander vereiniget sind. Weil nun ein solches Ding ein Thier genennt wird, so habe ich einen deutlichen Begriff von einem Thiere überhaupt, oder einen allgemeinen deutlichen Begriff herausgebracht. 2) Das Vermögen, allgemeine deutliche Begriffe zu machen heißt der **Verstand** (intellectus). Zum Verstande wird also erfodert 1) ein Erkenntnißvermögen, allein, nicht ein jedes Erkenntnißvermögen kann ein Verstand genennt werden. Die Sinne, die Einbildungskraft u. s. w. sind auch Erkenntnißvermögen, aber keines von diesen kann der Verstand genennet werden. 2) Der Verstand ist ein Vermögen, eine deutliche Erkenntniß zu haben. Dieses Merkmal aber reichet noch nicht hin, den Verstand hinreichend von allen andern Dingen zu unterscheiden. Das Vieh hat auch ein Vermögen, eine individuelle deutliche Erkenntniß zu haben, dennoch aber spricht man demselben den Verstand ab. Es wird also 3) zum Verstande erfordert ein Vermögen, eine allgemeine deutliche Erkenntniß zu haben. Hiebey ist zu merken α) das Wort Verstand hat verschiedene Bedeutungen, aa) verstehet man bisweilen dadurch das Erkenntnißvermögen überhaupt, und denn rechnet

net man die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, u. s. w. zum Verstande. Allein es würde eine grosse Verwirrung verursachen, wenn man das Wort in einem so weiten Verstande nähme, indem man auf diese Art auch dem Viehe einen Verstand beylegen müßte, und die verschiedene Vermögen unserer Seele nicht gehörig von einander unterscheiden könnte. bb) Manchmal verstehet man durch dieses Wort den rechtmäßigen Gebrauch des Verstandes. Z. E. Wenn man spricht, daß Cajus gar keinen Verstand habe. cc) Verstehet man dasjenige dadurch, was der Verfasser anzeigt, und in dieser Bedeutung wird es beständig von den neueren Weltweisen, welche genau reden, genommen. β) Diejenige unter den neueren Weltweisen, welche den Verstand, durch ein Vermögen sich etwas deutlich vorzustellen, bestimmrn, irren, und der Verfasser verdienet also in dieser Absicht gelobet zu werden, weil er seinen Begriff genauer, als die meisten andern, bestimmt. Unser grosser Wolf hat auch diesen Begriff richtiger verstanden, als seine meisten Nachfolger. Wer sich davon überführen will, darf nur seine psych. emp. §. 275. schol. nachschlagen. Daher auch der Professor Kahrel, der fast in allen Stücken dem Freyherrn von Wolf folgt, in seinem Rechte der Natur C. 1. von den Handlungen und ihren Arten §. 22. p. 11. den Verstand, durch ein Vermögen, die allgemeinen Dinge sich deutlich vorzustellen, erkläret. γ) Der Verfasser erkläret den Verstand, durch ein Vermögen der Seele, sich allgemeine deutliche Begriffe zu machen. Weil ich aber nicht sagen kann, daß ein jeder Verstand ein Vermögen der Seele sey, indem auch Gott einen Verstand hat, so erhellet, daß diese Erklärung eines

Verstandes zu enge sey. Ich habe deswegen das Merkmal: Seele, aus der Erklärung weggelassen. Wenn aber der Verfasser seinen Begriff von dem Verstande für eine Beschreibung hält, so geben wir zu, daß der Satz allgemein wahr sey, daß ein jedes Vermögen der Seele, allgemeine deutliche Begriffe zu machen, ein Verstand sey. Nur darf er nicht schlechthin umgekehret werden. Nichts destoweniger kann der Begriff des Verfassers von dem Verstande, in dem Rechte der Natur, wo von dem menschlichen Verstande die Rede ist, mit Nutzen gebraucht werden. 3) Zuletzt wird in diesem Absatze bewiesen, daß wir einen Verstand haben, und nichts ist leichter, als dieses zu thun. Denn die Erfahrung lehret, daß wir oft allgemeine deutliche Begriffe machen. Folglich haben wir ein Vermögen, allgemeine deutliche Begriffe zu machen. Dieses Vermögen heißt der Verstand. Folglich haben wir einen Verstand.

Ad §. 30.

In diesem Absatze wird die Vernunft, durch das Vermögen den Zusammenhang der Dinge aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, erkläret. Diesem zufolge werden die Merkmale in dieser Erklärung vorläufig aus einander gesetzt.

1) Dinge sind mit einander verknüpft, deren das eine eine Bestimmung in sich enthält, welche nicht ohne das andere Ding möglich. Z. E. Vater und Sohn sind mit einander verknüpft, und es ist auch in dem Sohne eine Bestimmung, ein Prädikat, so nicht ohne den Vater mög-

möglich. Der Landesherr und die Unterthanen sind mit einander verknüpft, und es ist offenbar, daß die Unterthanen eine Bestimmung haben, die ohne einen Oberherrn nicht möglich. In Absicht auf meinen Ort (locum relativum) bin ich mit allen den Dingen, die zugleich mit mir existiren, verknüpft, und man wird sich leicht davon überzeugen können, daß in meinem Orte Bestimmungen vorhanden, die nicht ohne diejenigen Dinge, welche zugleich mit mir existiren, möglich wären. Alle die Verhältnisse, die ich gegen andere Dinge, die außer und neben mir vorhanden, habe, in sofern diese Dinge außer und neben mir vorhanden, machen meinen Ort aus. Weil nun diese Verhältnisse mir unmöglich zukommen könnten, wofern nicht andere Dinge außer und neben mir vorhanden, so erhellet, daß in meinem Orte Bestimmungen vorhanden, die nicht ohne die anderen Dinge, die außer und neben mir vorhanden, möglich. Die Wolfianer erklären einen Zusammenhang, oder eine Verknüpfung (nexum) durch ein solches Prädikat, vermöge welches ein Ding den Grund von dem andern in sich enthält, oder wenn Dinge sich so gegen einander verhalten, daß das eine der Grund, und das andere darinn gegründet sey, so sprechen sie, daß diese Dinge mit einander verknüpft sind. So verschieden nun als der Grund seyn kann, so viele verschiedene Zusammenhänge, oder Verknüpfungen können auch gedacht werden. Der Grund ist entweder ein analytischer, oder synthetischer. Daher ist auch eine Verknüpfung entweder eine

analytische, oder eine synthetische (nexus est vel analyticus, vel synthericus). Die Welt enthält einen analytischen Grund von der Wirklichkeit Gottes in sich, in sofern die Wirklichkeit Gottes bloß aus der Zufälligkeit der Welt erkannt werden kann. Also ist zwischen Gott und der Welt eine analytische Verknüpfung vorhanden. Gott aber enthält einen synthetischen Grund von der Welt in sich, und in sofern ist zugleich ein synthetischer Zusammenhang zwischen Gott und der Welt u. s. w. Der Verfasser ist mit Fleiß von dieser Erklärung der Wolfianer abgegangen. Allein ich halte die Erklärung der Wolfianer für richtig, und ich halte auch die Erklärung des Verfassers für richtig, das heißt, ich stehe in den Gedanken, daß diese beyde Erklärungen, der Sache nach, völlig übereinkommen. Ich habe mich mehr von diesen Gedanken überführet, da ich auf die Anwendung der Erklärung des Verfassers, an vielen verschiedenen Orten in seiner Metaphysik, Achtung gegeben. Ich weiß wohl die Fälle, welche man wider die Erklärung der Wolfianer anzuführen pflegt. Allein, meiner Einsicht nach, läßt sich darauf antworten. Ich will mich bemühen, meinen Satz zu beweisen.

α) Dinge, deren das eine eine Bestimmung in sich enthält, so nicht ohne das andere Ding möglich, sind so beschaffen, daß das eine, als ein Grund von dem andern, anzusehen sey. Denn, wenn ein Ding A eine Bestimmung in sich ent-

enthält, so nicht ohne B möglich ist, oder wirklich werden kann, so muß aus B erkannt werden können, warum die Bestimmung in A vorhanden. Folglich muß die Bestimmung in A ihren Grund in B haben.

β) **Dinge, deren das eine den Grund von dem andern in sich enthält, in sofern sie als solche Dinge betrachtet werden, sind so beschaffen, daß das eine Bestimmung hat, so nicht ohne das andere Ding möglich.** Denn, wenn ein Ding A den Grund von dem andern B in sich enthält, so muß in B, in sofern es in A gegründet ist, eine Bestimmung seyn, die nicht ohne A erkannt werden kann, warum sie vielmehr so, als anders beschaffen. Folglich muß in diesem Falle in B eine Bestimmung seyn, die nicht ohne A möglich ist. Ich habe also, meiner Einsicht nach, dargethan, daß die Erklärung der Wolfianer, und die Erklärung des Verfassers, von der Verknüpfung gänzlich vor einander gesetzt werden können, daß es also ideæ reciprocæ sind.

2) Das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge aus ihren allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, heißt die Vernunft (ratio). Z. E. Die Besoffenheit ist eine Handlung, die ihre böse Folgen, in Absicht auf uns, hat. Weil diese böse Folgen in der bestimmten Handlung gegründet sind, so muß man be-

haupten, daß eine Verknüpfung, oder ein Zusammenhang zwischen der Beschaffenheit und ihrer bösen Folgen vorhanden sey. (n. 1.) Wenn ich mir nun einen allgemeinen deutlichen Begriff von der Beschaffenheit und der menschlichen Natur mache, so bin ich im Stande, aus diesen allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang einzusehen, der sich zwischen der Beschaffenheit, und ihren bösen Folgen, in Absicht auf die menschliche Natur, befindet, und ich sehe deutlich ein, was durch diese Verknüpfung in dem Menschen geschehen kann. Ein Landesherr und seine Unterthanen sind mit einander verknüpft, und ich brauche mir nur einen allgemeinen deutlichen Begriff, eine Erklärung vom Landesherrn und den Unterthanen zu machen, um den Zusammenhang, so sich zwischen ihnen befindet, deutlich zu erkennen, und zugleich einzusehen, was durch diese Verknüpfung geschehen kann. Z. E. Was für Rechte dem Landesherrn aus dieser Verknüpfung zuwachsen, und welche die Verbindlichkeiten sind, die daher, in Absicht auf die Unterthanen, entspringen. Dieser Begriff des Verfassers ist der gewöhnlichen Erklärung der Vernunft weit vorzuziehen. Man spricht sonst, die Vernunft sey ein Vermögen, den Zusammenhang der Dinge zu erkennen. Allein diese Erklärung ist zu weit, indem sie auch auf das Aehnliche der Vernunft (analogon rationis) passet. Nach dieser Erklärung müßte das Vieh auch eine Vernunft haben, welches nicht behauptet werden kann. Andere gehen deswegen auf folgende Art zu

Ver-

Werke. Sie nehmen zum Geschlechte das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge zu erkennen, an. In diesem Begriffe bestimmen sie das Merkmal: Erkenntniß. Diese Erkenntniß, heißts, ist entweder eine deutliche, oder eine verworrene. Im ersten Falle heißt das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge sich vorzustellen, die Vernunft; und im andern Falle das Aehnliche der Vernunft. Und weil man eine Sache einsiehet (perspicimus), wenn man sich dieselbe deutlich vorstellt, so sprechen sie auch, daß die Vernunft ein Vermögen sey, den Zusammenhang der Dinge einzusehen. Allein diese Erklärung hat ebenfalls den vorigen Fehler. Soll der Begriff vor der Vernunft völlig bestimmt seyn, so muß man die Erkenntniß mit dem Verfasser bestimmen, daß sie eine allgemeine deutliche sey.

3) Wir haben eine Vernunft. Denn

Wer das Vermögen hat, allgemeine deutliche Begriffe zu machen, der hat ein Vermögen, aus den allgemeinen deutlichen Begriffen der Dinge einzusehen, was aus ihnen folgt, und vermöge derselben geschehen kann.

Nun haben wir aber das Vermögen, allgemeine deutliche Begriffe zu machen;

Folglich haben wir auch das Vermögen, aus den allgemeinen deutlichen Begriffen von den Dingen einzusehen, was aus den Dingen folgt, und vermöge derselben geschehen kann.

Der

Der Untersatz ist aus dem vorigen Absatze erweislich, da wir erwiesen, daß wir einen Verstand haben. Der Obersatz ist daher erweislich, weil, wenn man allgemeine deutliche Begriffe von den Dingen hat, so lassen sich daher die Prädikate herleiten, welche den Dingen zukommen. Man ist also, durch die allgemeinen deutlichen Begriffe, im Stande einzusehen, was aus den Dingen folgt, und vermöge derselben geschehen kann. Wenn ich z. E. einen allgemeinen deutlichen Begriff von einem endlichen freyen Wesen habe, so sehe ich dadurch ein, was für Eigenschaften es hat, und was für innerliche veränderliche Merkmale es haben kann, was für Handlungen es auszuüben im Stande ist, u. s. w.

Wer das Vermögen hat, aus allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, was aus ihnen folgt, und vermöge derselben geschehen kann, hat ein Vermögen, den Zusammenhang der Dinge, aus allgemeinen deutlichen Begriffen, einzusehen.

Nun haben wir das Vermögen, aus allgemeinen deutlichen Begriffen der Dinge einzusehen, was aus ihnen folgt, und vermöge derselben geschehen kann;

Folglich haben wir ein Vermögen, den Zusammenhang der Dinge, aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar. Und der Obersatz ist daher erweislich, weil dasjenige,

nige, was aus den Dingen folget, in ihnen gegründet, und also mit denselben verknüpft ist. (n. 1.) Wenn ich folglich aus allgemeinen deutlichen Begriffen einsehe, was aus den Dingen folgt, und vermöge derselben geschehen kann, so stelle ich mir aus allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang, oder die Verknüpfung der Dinge vor.

Wer das Vermögen hat, aus allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, der hat eine Vernunft.

Nun aber haben wir ein Vermögen, aus allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang der Dinge einzusehen.

Folglich haben wir eine Vernunft.

Man siehet hieraus zugleich die Möglichkeit der Vernunft ein, und daß sein Begriff, durch den Begriff vom Verstande, hinreichend bestimmt wird. Man darf also den Verstand und die Vernunft nicht als zwey besondere verschiedene Vermögen der Seele ansehen. Denn die Vernunft ist der Verstand, in sofern dieser auf den Zusammenhang der Dinge gehet. Daß wir eine Vernunft haben, kann auch aus der Erklärung des Menschen unmittelbar hergeleitet werden, und die Erfahrung lehret, daß wir öfters aus allgemeinen deutlichen Begriffen den Zusammenhang der Dinge einsehen.

4) Die Vernunft gehöret zu den ersten eigenthümlichen Prädikaten der menschlichen Natur. Dieser Satz wird so bewiesen:

Alles,

Dinge (combinatio rerum) erfodert also nicht nothwendig mehr, als zwey Dinge, deren das eine in dem andern anzutreffen. Z. E. Sempronius ist gelehrt. Hier ist eine Verbindung von mehreren Dingen, und es sind nur zwey verschiedene Dinge da, deren das eine, die Gelehrsamkeit, in dem andern, nämlich in dem Sempronius, vorhanden. Das Ding, in dem das andere vorhanden, wird das Subjekt, oder Vörderglied (subjectum) genennt, und dasjenige, so in dem andern anzutreffen, heißt das Prädikat, oder, wie der Freyherr von Wolf redet, Hinterglied (prædicatum). Sempronius ist das Subjekt, und gelehrt (zu seyn) ist das Prädikat. Weil das Prädikat in dem Subjekte vorhanden, so erhellet, daß das Subjekt beständig ein Merkmal hat, so nicht ohne das Prädikat möglich. Folglich müssen wir behaupten, daß zwischen dem Subjekte und dem Prädikate, oder den mit einander verbundenen Dingen, ein Verhältniß (relatio quædam) anzutreffen. Wenn wir Begriffe, die als verschieden betrachtet werden, mit einander verbinden, so urtheilen wir (judicamus). Wo also ein Urtheil vorhanden, da ist ein Subjekt und ein Prädikat anzutreffen, deren Verhältniß gegen einander wir uns vorläufig vorstellen. Z. E. Die Menschen sind Geister. Hier machen die Menschen das Subjekt, und Geister das Prädikat aus. Sobald wir uns das Verhältniß zwischen diesen beyden Begriffen, daß der letzte in dem ersten enthalten, vorstellen, so verbinden wir sie mit einander, und darinn bestehet unser Urtheil. Ferner: Cajus ist nicht gelehrt. Hier sind ebenfalls zweene Begriffe. Der eine ist Cajus, der andere, nicht gelehrt. Wir stellen uns vor, daß

der

andere dem ersten zukömmt, und darauf verbinden wir sie mit einander, und machen auf diese Art ein Urtheil. Man wird wider diese Erklärung von dem Urtheile verschiedenes einzuwenden haben. Man wird sagen, bestehen denn alle Urtheile darinn, Begriffe mit einander zu verbinden? giebts nicht auch einige Urtheile, darinn man Begriffe von einander trennet? Hat man nicht eben sowohl verneinende, als bejahende Urtheile? Wir finden diese Erklärung von den Urtheilen in der Vernunftlehre des Verfassers, und er behauptet daselbst, daß in einem jeden Urtheile eine Verbindung mehrerer Begriffe vorhanden, doch mit dem Unterscheide: In einigen Urtheilen verbindet man einen bejahenden Begriff (ideam affirmativam, s. positivam) mit einem andern Begriffe. Z. E. Gott ist allmächtig. In anderen Urtheilen aber verbindet man einen verneinenden Begriff (ideam negativam) mit dem andern Begriffe, so das Subjekt ausmacht. Z. E. Gott ist nicht unvollkommen. Die anderen Vernunftlehrer selbst geben zu, daß in einer propositione infinita eine Verbindung zweener Begriffe vorhanden. Weil nun ein verneinender Satz, bloß in Absicht auf den verschiedenen Ausdruck (respectu cognitionis symbolicæ) von einer propositione infinita unterschieden, so muß man behaupten, daß auch in einem verneinenden Satze eine Verbindung zweener Begriffe sey. Will man die Antwort auf die wichtigste Einwendungen haben, die hierwider gemacht werden können, so findet man sie, meiner Einsicht nach, gründlich genug in der Vernunftlehre des Verfassers P. I. Cap. II. de regulis inveniendi judicia intuitiva. Tit. II. de affectionibus propositionum absolutis §. 146. schol. V,

Dinge (combinatio rerum) erfodert also nicht nothwendig mehr, als zwey Dinge, deren das eine in dem andern anzutreffen. Z. E. Sempronius ist gelehrt. Hier ist eine Verbindung von mehreren Dingen, und es sind nur zwey verschiedene Dinge da, deren das eine, die Gelehrsamkeit, in dem andern, nämlich in dem Sempronius, vorhanden. Das Ding, in dem das andere vorhanden, wird das Subjekt, oder Vörderglied (subjectum) genennt, und dasjenige, so in dem andern anzutreffen, heißt das Prädikat, oder, wie der Freyherr von Wolf redet, Hinterglied (prædicatum). Sempronius ist das Subjekt, und gelehrt (zu seyn) ist das Prädikat. Weil das Prädikat in dem Subjekte vorhanden, so erhellet, daß das Subjekt beständig ein Merkmal hat, so nicht ohne das Prädikat möglich. Folglich müssen wir behaupten, daß zwischen dem Subjekte und dem Prädikate, oder den mit einander verbundenen Dingen, ein Verhältniß (relatio quædam) anzutreffen. Wenn wir Begriffe, die als verschieden betrachtet werden, mit einander verbinden, so urtheilen wir (judicamus). Wo also ein Urtheil vorhanden, da ist ein Subjekt und ein Prädikat anzutreffen, deren Verhältniß gegen einander wir uns vorläufig vorstellen. Z. E. Die Menschen sind Geister. Hier machen die Menschen das Subjekt, und Geister das Prädikat aus. Sobald wir uns das Verhältniß zwischen diesen beyden Begriffen, daß der letzte in dem ersten enthalten, vorstellen, so verbinden wir sie mit einander, und darinn bestehet unser Urtheil. Ferner: Cajus ist nicht gelehrt. Hier sind ebenfalls zweene Begriffe. Der eine ist Cajus, der andere, nicht gelehrt. Wir stellen uns vor, daß

der

andere dem ersten zukömmt, und darauf verbinden wir sie mit einander, und machen auf diese Art ein Urtheil. Man wird wider diese Erklärung von dem Urtheile verschiedenes einzuwenden haben. Man wird sagen, bestehen denn alle Urtheile darinn, Begriffe mit einander zu verbinden? giebts nicht auch einige Urtheile, darinn man Begriffe von einander trennet? Hat man nicht eben sowohl verneinende, als bejahende Urtheile? Wir finden diese Erklärung von den Urtheilen in der Vernunftlehre des Verfassers, und er behauptet daselbst, daß in einem jeden Urtheile eine Verbindung mehrerer Begriffe vorhanden, doch mit dem Unterscheide: In einigen Urtheilen verbindet man einen bejahenden Begriff (ideam affirmativam, s. positivam) mit einem andern Begriffe. Z. E. Gott ist allmächtig. In anderen Urtheilen aber verbindet man einen verneinenden Begriff (ideam negativam) mit dem andern Begriffe, so das Subjekt ausmacht. Z. E. Gott ist nicht unvollkommen. Die anderen Vernunftlehrer selbst geben zu, daß in einer propositione infinita eine Verbindung zweener Begriffe vorhanden. Weil nun ein verneinender Satz, bloß in Absicht auf den verschiedenen Ausdruck (respectu cognitionis symbolicæ) von einer propositione infinita unterschieden, so muß man behaupten, daß auch in einem verneinenden Satze eine Verbindung zweener Begriffe sey. Will man die Antwort auf die wichtigste Einwendungen haben, die hierwider gemacht werden können, so findet man sie, meiner Einsicht nach, gründlich genug in der Vernunftlehre des Verfassers P. I. Cap. II. de regulis inveniendi judicia intuitiva. Tit. II. de affectionibus propositionum absolutis §. 146. schol. V,

VI, VII. Es giebt einige unter den neueren Weltweisen, welche gewaltig auf den Verfasser losziehen, weil er in der Lehre von den Urtheilen, auf erwehnte Art, von den meisten Vernunftlehrern abgehet. Allein, es giebt einige unter diesen, die allerdings nöthig hätten, noch einige Zeit in die logische Vorlesung des Verfassers zu gehen, und, was noch das schlimmste ist, diese kleine logische Sprößlinge schimpfen am ärgesten. Ich halte diese Lehre des Verfassers von den Urtheilen für ganz vernünftig und gegründet, und sie kömmt mit der Natur unserer Gedanken viel genauer, als die gemeine Lehre, überein.

2) Das Vermögen zu urtheilen heißt die Urtheilungskraft (facultas judicandi, s. judicium). Das Wort, judicium, hat viele Bedeutungen. α) versteht man, aber doch sehr selten, dadurch das blosse Vermögen zu urtheilen. β) Die Handlung der Urtheilungskraft, wenn man sich das Verhältniß zweener Begriffe vorstellt, oder wirklich urtheilet. γ) Sehr oft versteht man auch durch das judicium die Fertigkeit, Dinge zu beurtheilen, oder von den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zu urtheilen. In dieser Bedeutung nimmt man mehrentheils das Wort in gemeinem Leben, wenn man spricht: Der Mensch hat ein gut judicium.

Wir haben, in sofern wir vernünftige Wesen sind, eine Urtheilungskraft.

Wer ein Vermögen hat, den Zusammenhang der Dinge aus allgemeinen deutlichen Begriffen ein-

zu-

zusehen, der hat ein Vermögen, aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, daß ein Ding in dem andern enthalten, oder das ein Ding von dem andern gesagt werden kann.

Nun haben wir aber ein Vermögen, den Zusammenhang der Dinge, aus allgemeinen deutlichen Begriffen, einzusehen;

Folglich haben wir ein Vermögen, aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, daß ein Ding in dem andern enthalten, oder von dem andern gesagt werden kann.

Der Untersatz ist daher klar, weil wir eine Vernunft haben. §. 30. Die Folge des Obersatzes ist daraus erweislich, weil, wenn ein Ding in dem andern enthalten, oder von dem andern gesagt werden kann, so ist hier ein Zusammenhang zweener Begriffe vorhanden. Wer also ein Vermögen hat, den Zusammenhang der Dinge und Begriffe einzusehen, muß auch ein Vermögen haben, einzusehen, daß ein Ding von dem andern gesagt werden kann. Z. E. Ich stelle mir durch meine Vernunft aus den allgemeinen deutlichen Begriffen von einem Geiste und einem unkörperlichen Wesen den Zusammenhang dieser beyden Begriffe vor, und ich sehe sogleich ein, daß der letzte Begriff in dem ersten enthalten, oder daß er von ihm gesagt werden kann.

Wer ein Vermögen hat, aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, daß ein Begriff in dem andern enthalten, der hat ein Vermögen, mehrere Begriffe mit einander zu verbinden.

Nun haben wir aber ein Vermögen, aus allgemeinen deutlichen Begriffen einzusehen, daß ein Begriff in dem andern enthalten;

Folglich haben wir ein Vermögen, mehrere Begriffe mit einander zu verbinden.

Der Obersatz ist aus der Erklärung der Verbindung mehrerer Dinge n. 1. erweislich, und der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar.

Wer ein Vermögen hat, mehrere Begriffe mit einander zu verbinden, der hat ein Vermögen zu urtheilen, oder eine Urtheilungskraft.

Nun haben wir ein Vermögen, mehrere Dinge mit einander zu verbinden.

Folglich haben wir ein Vermögen zu urtheilen, oder eine Urtheilungskraft.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des Urtheilens n. 1. erweislich, und der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar. Man siehet zugleich hieraus ein, daß der Begriff von der Urtheilungskraft hinreichend, durch den Begriff von der Vernunft, bestimmt wird, und wie die Beurtheilungskraft entstehet. Man muß also behaupten, daß die Menschen, in sofern sie vernünftige Wesen sind, eine Urtheilungskraft besitzen. Es fragt sich aber, ob denn die Urtheilungskraft bloß den Menschen zukömmt, in sofern sie vernünftige Wesen sind. Keinesweges. Ich denke, daß man schon dem Menschen, als einem Thiere, eine Urtheilungskraft beyle-

legen kann. Denn ein Mensch, als ein Thier, hat Sinne, und kann durch seine Sinne erkennen, daß ein Ding dem andern zukömmt. Hieher gehören die anschauenden Urtheile (judicia intuitiva). Z. E. Ich sehe, daß die Erde naß sey. Nun mache ich ein Urtheil durch meine untere Erkenntnißkraft. Dieses heißt: Die Erde ist naß. Wenn kein Urtheil, ohne allgemeine deutliche Begriffe, gemacht werden könnte, so wollte ich zugeben, daß die Urtheilungskraft dem Menschen, nur in sofern er ein vernünftiges Wesen, zukäme.

Ad §. 32.

Der Grund von den vernünftigen Begierden und Verabscheuungen wird in diesem Absatze festgesetzt. Der Verfasser gehet hier auf folgende Art zu Werke: Indem die Seele sich allgemeine deutliche Begriffe von den Dingen macht, so kann sie zugleich aus diesen allgemeinen deutlichen Begriffen die Folgen einsehen, welche aus den Dingen fließen. §. 30. Diese Folgen stimmen entweder mit den wesentlichen Absichten der Dinge zusammen, oder nicht. (§. 13.) Im ersten Falle kömmt eine Vollkommenheit, und im andern eine Unvollkommenheit heraus. (§. 13.) Weil nun die Seele eine Urtheilungskraft hat, (§. 31.) so ist sie, wenn sie sich allgemeine deutliche Begriffe von den Dingen macht, im Stande zu urtheilen, ob in denselben eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit anzutreffen. (§. 31. n. 1.) Wenn die Seele auf diese Art sich vorstellt, daß in einem Dinge entweder eine Vollkommenheit, oder eine Unvollkommenheit vorhanden, so urtheilet sie, daß das Ding entweder

gut, oder böse sey. (§. 15.) Wenn die Seele sich ein Ding entweder als gut, oder böse vorstellet, so betrachtet sie dasselbe entweder, in Absicht auf sich, den Zustand des Körpers, und den äußern Zustand, oder nicht. Findet der letzte Fall Statt, betrachtet die Seele das Ding gar nicht, in Verhältniß gegen sich, oder den Zustand des Körpers, oder den äußern Zustand, so befindet sie sich in dem Zustande der Gleichgültigkeit. (§. 16.) Findet aber der erste Fall Statt, betrachtet sie das Ding, in Verhältniß gegen sich selbst, ihren Körper, oder äußern Zustand, so stellt sie sich das Ding entweder als gut, oder als böse vor. (§. 15.) Im ersten Falle, wenn die Seele (aus allgemeinen deutlichen Begriffen) urtheilet, daß das Ding gut sey, so begehret sie dasselbe. (§. 17. Zus. 1.) Im andern Falle aber, wenn die Seele (aus allgemeinen deutlichen Begriffen) urtheilet, daß das Ding böse sey, so verabscheuet sie dasselbe. (§. 17. Zus. 1.)

Ad §. 33.

Es ist also aus dem vorigen Absatze klar, daß die Seele einen Gegenstand, den sie sich aus seinem allgemeinen Begriffe als gut, in Absicht auf sich, vorstellt, begehret, und, daß sie einen Gegenstand, von dem sie aus seinem allgemeinen Begriffe urtheilet, daß er, in Absicht auf sie, böse sey, (§. 32.) verabscheuet. Solche Begierden und Verabscheuungen werden vernünftige Begierden und Verabscheuungen genennt. Eine **vernünftige Begierde** (appetitus rationalis) ist also eine Begierde eines Gegenstandes, von dem man aus seinem allgemeinen Begriffe urtheilet, daß er einem gut sey. Eine

ver-

vernünftige Verabscheuung (aversatio rationalis) ist eine Verabscheuung eines Gegenstandes, von dem man aus seinem allgemeinen Begriffe urtheilet, daß er einem böse sey. Es läßt sich hieraus begreifen, daß zu einer vernünftigen Begierde und Verabscheuung sehr viel erfodert wird, welches wir genauer bey dem §. 35. bestimmen werden. Das Vermögen, vernünftige Begierden zu haben, heißt der **Wille** (voluntas), und das Vermögen, vernünftige Verabscheuungen zu haben, wird der **Nichtwille** (noluntas) genennt. Der Wille und Nichtwille sind keine wirkliche vernünftige Begierden und Verabscheuungen (appetitus & aversationes rationales); sondern vielmehr Vermögen eines Geistes und einer vernünftigen Seele, solche zu haben. Der Verfasser siehet hier den appetitum rationalem und voluntatem, ebenfalls die aversationem rationalem und noluntatem, als gleichviel bedeutende Worte, an. Allein, ich habe gezeigt, wie sie von einander unterschieden werden müssen, und damit stimmt auch der Verfasser selbst in seinen andern Schriften überein. Ich glaube kaum nöthig zu haben, den Grund anzuführen, warum die bestimmte Begierden und Verabscheuungen vernünftige genennt werden. Wer nur auf den §. 32. und 30. gehörig Achtung giebt, wird hierinn keine Schwierigkeit antreffen. Denn, wenn unsere Begierden und Verabscheuungen, durch allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen bestimmt werden, so stellt man sich vorläufig, aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen, die guten und bösen Folgen vor, die aus den Handlungen entstehen. Wenn man sich die guten und bösen Folgen vorstellt, die aus den Handlungen entstehen, so stellt man sich

die Verknüpfung vor, welche zwischen den Handlungen und ihren Folgen anzutreffen. Folglich, wenn unsere Begierden und Verabscheungen, durch allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen, bestimmt werden, so stellt man sich den Zusammenhang der Dinge, aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen, vor. Weil dieses nun ein Werk der Vernunft ist; §. 30. so ist offenbar, daß die Begierden und Verabscheuungen, welche aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen entstehen, vernünftige Begierden und Verabscheuungen genennt werden können.

Ad §. 34.

1) Eine vernünftige Begierde heißt das **Wollen** (volitio), und eine vernünftige Verabscheuung wird das **Nichtwollen** (nolitio) genennt. Wir nehmen also das Wollen und Nichtwollen in einem viel engern Verstande, als diese Worte im gemeinen Leben genommen zu werden pflegen. Im gemeinen Leben pflegt man alle Begierden und Verabscheuungen, Wollen und Nichtwollen, zu nennen. Die sinnliche Begierden und Verabscheuungen der Katzen und Hunde nennt man auch Wollen und Nichtwollen: hier aber nennen wir Nichtswollen, und Nichtwollen, was nicht eine Begierde, oder Verabscheuung ist, die aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten, oder Bösen entspringet.

2) Das Nichtwollen ist nicht eine blosse Unterlassung des Wollens. Dieses beweisen wir so:

Wenn das Nichtwollen eine wirkliche Verabscheuung einer Sache, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, ist, so folgt, daß das Nichtwollen nicht eine bloße Unterlassung einer Begierde, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, sey.

Nun ist das erste wahr, daß das Nichtwollen eine wirkliche Verabscheuung einer Sache, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, sey;

Folglich, muß auch das letzte wahr seyn, daß das Nichtwollen nicht eine bloße Unterlassung einer Begierde, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, sey.

Der Untersatz ist aus der Erklärung des Nichtwollens (n. 1.) erweislich. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil eine wirkliche Verabscheuung, aus einer allgemeinen deutlichen Erkentniß des Bösen, mehr in sich fasset, als eine bloße Unterlassung einer Begierde. Wenn ich gleich etwas nicht, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, begehre, so folgt noch nicht daraus, daß ich es, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, verabscheue. Und also ist offenbar, daß eine Verabscheuung, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, nicht in einer bloßen Unterlassung einer Begierde, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, bestehe.

Wenn das Nichtwollen nicht eine blosse Unterlassung einer Begierde, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, ist, so folgt, daß das Nichtwollen (nolitio) nicht eine blosse Unterlassung des Wollens sey.

Nun ist das erste wahr, daß das Nichtwollen nicht eine blosse Unterlassung einer Begierde, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, sey.

Folglich, ist auch das letzte wahr, daß das Nichtwollen nicht eine blosse Unterlassung des Wollens sey.

3) Es fragt sich aber, wo eine Unterlassung des Wollens, ob daselbst nicht das Nichtwollen sey? Was findet wohl Statt, wo eine Unterlassung des Wollens ist?

Es sind hier gar viele Fälle zu unterscheiden. α) Wenn ich nicht begehre, und auch nicht verabscheue, so fällt das Wollen weg. β) Wenn ich eine bloß sinnliche Begierde habe, fällt auch das Wollen weg. γ) Wenn ich eine sinnliche Verabscheuung habe, so kömmt mir auch nicht das Wollen zu; und δ) wenn in mir eine vernünftige Verabscheuung, oder das Nichtwollen (nolitio) ist, so fällt in sofern ebenfalls das Wollen weg. Wenn man sich nun unterstehen wollte, von der Unterlassung des Wollens, auf das Nichtwollen zu schließen, so müßte man, unter den vier möglichen Gegentheilen (oppositis) des Wollens, immer, ohne Gründe auf das letzte, mit Gewißheit

schlies-

schlieſſen, da doch einer von den drey übrigen Fällen eben so möglich wäre. Man muß also zwischen der Unterlassung des Wollens, und einer bloſſen Unterlassung des Wollens, einen Unterschied machen. Wo eine Unterlassung des Wollens, da finden viele Fälle Statt. Wo aber eine bloſſe Unterlassung des Wollens, da darf, außer der Unterlassung des Wollens, weiter nichts gesetzt werden. Man soll hier nur nicht, aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten, etwas begehren. Man darf auch nichts verabscheuen. Und also, wo eine bloſſe Unterlassung des Wollens, da ist der Zustand der Gleichgültigkeit vorhanden. Wenn man also behauptete, daß das Nichtwollen eine bloſſe Unterlassung des Wollens, so müßte man sagen, daß das Nichtwollen (nolitio) der Zustand der Gleichgültigkeit wäre, welches doch deswegen nicht behauptet werden kann, weil das Nichtwollen eine wirkliche Verabscheuung ist, und diese findet bey dem Zustande der Gleichgültigkeit nicht Statt.

Zusatz.

Wenn das Nichtwollen eine Verabscheuung eines Dings, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, ist, so folgt, daß wir nicht etwas nichtwollen können, wofern wir nicht dazu einen besondern Grund haben.

Nun ist das erste wahr, daß das Nichtwollen eine Verabscheuung eines Dings, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, ist.

Folg=

Folglich, ist auch das letzte wahr, daß wir nicht etwas nichtwollen können, wofern wir nicht dazu einen besondern Grund haben.

Der Untersatz ist die Erklärung selbst vom Nichtwollen.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die allgemeine deutliche Vorstellung des Bösen, woraus das Nichtwollen entspringt, der Grund von demselben ist. Weil nun das Nichtwollen (nolitio) ohne eine vorhergehende allgemeine deutliche Erkenntniß des Bösen, nicht Statt finden kann, so erhellet, daß wir auch nicht etwas nichtwollen können, wofern wir nicht dazu einen besondern Grund haben. Hieraus ist klar, wie man verfahren muß, wenn man jemand bestimmen will, etwas nichtzuwollen (ad aliquid nolendum). Man muß es nicht dabey bewenden lassen, eine Unterlassung des Wollens bey ihm zu Stande zu bringen, sondern man muß ihm vernünftige Gründe beybringen, wodurch er sich bestimmen kann, das Ding nicht zu wollen. Allein, verfahren auch die meisten Leute auf diese Art? Keinesweges. Wenn sie nur eine Unterlassung des Wollens zu Stande gebracht haben, so sind sie zufrieden, und bekümmern sich wenig darum, ob sie den Menschen einen gescheuten Grund zum Nichtwollen beygebracht haben, oder nicht, und dieses Ding zieht ohne Zweifel üble Folgen nach sich. Man siehet dieses sonderlich bey der Kinderzucht. Wenn den Kindern keine vernünftige Gründe zum Nichtwollen des Bösen beygebracht werden, so unterlassen sie zwar das Böse, in sofern Schläge mit der Ausübung desselben verknüpft

knüpft sind, allein, weil sie keine rechte, vernünftige und deutliche Erkenntniß des Bösen haben, so verabscheuen sie es nicht recht, und man kann nicht sagen, daß sie es nicht wollen. Wenn sie also nicht mehr Schläge zu befürchten haben, so üben sie alle liederliche Streiche und Sünden aus.

Ad §. 35.

Weil das Wollen und Nichtwollen eine Begierde und Verabscheuung, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen, ist, §. 33, 34. so erhellet, daß, wer das Wollen, oder Nichtwollen ausüben will, der muß folgende Stücke beobachten:

1) Muß man sich einen allgemeinen deutlichen Begriff von einem Gegenstande machen.

2) Aus diesem allgemeinen deutlichen Begriffe muß man fortschließen, und diejenige Folgen herleiten, welche die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit des Gegenstandes lehren.

3) Muß man diese Folgen, in Verhältniß gegen sich selbst und seinen Zustand betrachten, damit man erkenne, ob der Gegenstand einem selbst gut, oder böse sey. Finden wir nun auf diese Art, daß der Gegenstand uns gut sey, so erfolget das Wollen. Merken wir aber, daß das Ding nur böse sey, so erfolget das Nichtwollen.

I. Zusatz.

1) Weil das Wollen und Nichtwollen allgemeine deutliche Vorstellungen voraussetzen, und diese nicht, ohne Gebrauch der Aufmerksamkeit und des Verstandes, hervorgebracht werden, (§. 28, 29.) so ist klar, daß das Wollen und Nichtwollen, ohne Gebrauch der Aufmerksamkeit und des Verstandes, nicht ausgeübet werden können.

2) Wo man eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen haben soll, da muß man α) aus allgemeinen deutlichen Begriffen, den Zusammenhang zwischen den Handlungen und ihren Folgen einsehen, das heißt, seine Vernunft gebrauchen. (§. 30, 32.) β) Muß man urtheilen, daß eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit da sey, das heißt, seine Urtheilungskraft gebrauchen. (§. 31, 32.) Weil nun das Wollen und Nichtwollen eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen in sich fasset, so erhellet, daß das Wollen und Nichtwollen, ohne den Gebrauch der Urtheilungskraft und der Vernunft, nicht ausgeübet werden kann.

II. Zusatz.

1) Weil diejenigen, so in eine Gemüthsbewegung gesetzt werden, herrschende sinnliche Begierden und Verabscheuungen haben, (§. 24.) so herrscht in ihnen eine sehr undeutliche und verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen. (§. 20.) Die herrschende und überwiegende sehr undeutliche und verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen unterdrückt

drückt und verdränget die allgemeine deutliche Erkenntniß davon; (§. 24.) folglich, in sofern Leute in eine Gemüthsbewegung gesetzt worden, haben sie keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen. Wo die allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen wegfällt, da findet kein Wollen und Nichtwollen Statt; (§. 35.) folglich, solange ein Mensch eine Gemüthsbewegung hat, ist er nicht im Stande, das Wollen, oder Nichtwollen auszuüben. Wenn man will, so kann man auch aus dem vorigen Zusatze, auf folgende Art, schließen:

Wer nicht seinen Verstand und seine Vernunft brauchen kann, ist nicht im Stande zu wollen, und zu nicht wollen.

Nun aber kann ein Mensch, dessen Gemüth durch Leidenschaften gereizet worden, in diesem Zustande, nicht seinen Verstand und seine Vernunft brauchen:.

Folglich, kann ein Mensch, solange sein Gemüth, durch die Gewalt der Leidenschaften, in Bewegung ist, weder wollen, noch nicht wollen.

Der Obersatz ist aus dem Zusatz I. erweislich, und der Untersatz ist daher klar, weil die Erkenntniß ganz verworren und undeutlich ist, die ein Mensch besitzt, solange als er die Leidenschaften hat. Er kann also in diesem Zustande nicht gehörig reflektiren, und also fällt der Gebrauch seines Verstandes und seiner Vernunft hier weg.

2) Das Vieh, rasende und unsinnige Leute, Kinder, die noch nicht den Gebrauch des Verstandes haben, höchstbesoffene Leute, u. s. w. können, aus eben dem vorigen Grunde, weder wollen, noch nichtwollen. Man wird zugleich hieraus einsehen, daß das Wollen und Nichtwollen, unter den Menschen, sehr selten anzutreffen. Ich bin gut dafür, daß Leute, denen man den Gebrauch des Verstandes einräumet, doch manchmal, vor ihrem dreyssigsten Jahre, nicht ein einigesmal gewollt, oder nichtgewollt haben. Die meiste Begierden und Verabscheuungen der Menschen sind sinnlich und verworren, und können nicht ein Wollen, oder Nichtwollen genennt werden. Allein, es fragt sich, ob das Ding dem Redegebrauch nicht widerspricht, das Wollen und Nichtwollen in einem so engen Verstande zu nehmen. Es scheinet allerdings so, und man würde sich im gemeinen Leben ohne Zweifel lächerlich machen, wenn man es beständig in einer so engen Bedeutung nähme. Z. E. Eine Jungfer frägt einen Wolfianer, ob er sie wohl haben wollte. Man setze den Fall, daß er nur eine sinnliche Begierde zu ihr hätte, alsdenn müßte er antworten, daß er sie nicht wollte, wenn er sie gleich noch so heftig, aus verworrenen Vorstellungen, begehrte. Ja, was von dem Wollen und Nichtwollen im Deutschen gesagt wird, kann man auch von dem lateinischen velle und nolie (volitione & nolitione) sagen. Die Lateiner nehmen diese Worte so weitläuftig, daß man auch die sinnliche Begierden und Verabscheuungen so nennt. Ich bin deswegen auf den Einfall gerathen, daß der Herr Kanzler von Wolf darinn zu weit gegangen, daß er diese Worte in einem so engen Verstande, wider allen Rede-

gebrauch genommen. Die Wolfianer sagen, daß man müsse doch die Begierden und Verabscheuungen der vernünftigen Wesen, von den Begierden und Verabscheuungen des Viehes unterscheiden. Allein, dieser Entzweck könnte auf eine andere Art erhalten werden. Man könnte in dieser Absicht sagen, daß, wenn einer Begierden und Verabscheuungen hätte, zu welchen er sich aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmen könnte, alsdenn würden diese Begierden und Verabscheuungen ein Wollen und Nichtwollen genennt. Woraus klar, daß man zwo Arten des Wollens und Nichtwollens behaupten könnte. Einiges Wollen und Nichtwollen wird wirklich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimt, und dieses könnte man vernünftige Begierden und Verabscheuungen nennen. Einiges Wollen und Nichtwollen aber wird wirklich durch eine verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt, ist aber dabey so beschaffen, daß man durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß sich dazu bestimmen könnte, und dieses nennt man schlechthin: Wollen und Nichtwollen. Damit man meinen Einfall desto besser fassen kann, will ich folgende Tabelle hersetzen:

Eine Begierde ist

entweder so beschaffen, daß dasienige Ding, welches begehret, sich dazu durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten bestimmen kann.

oder nicht

eine blos sinnliche Begierde (appetitio mere sensitiva.)

Das Wollen, (volitio) Wenn man sich wirklich durch eine allgemein deutliche Vorstellung des Guten zu etwas bestimmt, so muß es auch in unserer Gewalt stehen, uns auf eine solche Art zu bestimmen. Und also finden hier wieder 2 Fälle statt. Den einer hat sich

entweder wirklich durch eine allgemeine deutliche Erkentniß des Guten zu dem Wollen bestimt

eine vernünftige Begierde, (appetitio rationalis).

oder es hat nur in seiner Gewalt gestanden, auf eine solche Art sich zu der Begierde zu bestimmen.

eine sinnliche Begierde, (appetitio sensitiva).

Auf eben diese Art hätte man in Absicht auf das Nichtwollen verfahren können. Allein, weil die Wolfianer nun fast sämmtlich das Wollen und Nichtwollen in dem engen Verstande nehmen, daß sie nur die vernünftige Begierden und Verabscheuungen so nennen, so würde man eine grosse

Ver-

Verwirrung in der neueren Weltweisheit verursachen, wenn man von dieser angenommenen Bedeutung des Wollens und Nichtwollens abgehen wollte. Man thut deswegen am vernünftigsten, wenn man es dabey bewenden läßt, und den Vortheil hat man zugleich, daß man die vernünftige Begierden und Verabscheuungen, mit einem Worte: Wollen und Nichtwollen benennen kann.

Ad §. 36.

1) Dasjenige, woraus verstanden werden kann, warum wir vielmehr etwas wollen, als nicht wollen, heißt, in Absicht auf uns, ein Bewegungsgrund des Wollens, (motivum volitionis) und dasjenige, woraus verstanden werden kann, warum wir vielmehr etwas nicht wollen, als wollen, wird, in Absicht auf uns, ein Bewegungsgrund des Nichtwollens (motivum nolitionis) genennt.

2) Weil der Grund von dem Wollen in einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, und der Grund vom Nichtwollen in einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen liegt, (§. 33. 34.) so ist klar, daß eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten ein Bewegungsgrund des Wollens, und eine allgemeine deutliche Vorstellung des Bösen ein Bewegungsgrund des Nichtwollens sey. Hiebey ist zweyerlei zu merken: α) Wenn der Verfasser sagt, daß eine deutliche Vorstellung des Guten der Bewegungsgrund des Wollens, und eine deutliche Vorstellung des Bösen der Bewegungsgrund des Nichtwollens sey, so sieht man leicht ein, daß Er in beyden Fällen eine allgemeine Erkenntniß verstanden. Es muß deswegen im Buche anstatt repræ-

sentationem, heißen: notionem. Man vergleiche seinen §. 32 - 34. β) Ein Bewegungsgrund des Wollens und Nichtwollens (motivum volitionis, & nolitionis) ist auf eben die Art vom Verfasser erkläret worden, wie Er sonst einen Grund des Wollens und Nichtwollens (rationem volitionis & nolitionis) erkläret. Daraus scheint zu folgen, daß Er das Wort: Bewegungsgrund, überhaupt in einem weitern Verstande nähme, daß man auch verworrene Vorstellungen des Guten und Bösen Bewegungsgründe (motiva) nennen könnte. Allein, wenn man hiebey seine Metaphysik zu Rathe zieht, wo Er die Bewegungsgründe durch Gründe des Wollens und Nichtwollens erkläret, so ist offenbar, daß Er das Wort: Bewegungsgrund, in dem engen Verstande nimmt, in dem es genommen werden muß. Nämlich: Er verstehet durch Bewegungsgründe, allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und des Bösen, welche den Grund vom Wollen und Nichtwollen in sich enthalten. Die Bewegungsgründe beziehen sich entweder auf das Wollen oder auf das Nichtwollen. Im ersten Falle werden sie Bewegungsgründe des Wollens, und im andern Falle Bewegungsgründe des Nichtwollens genennt. Es giebt sehr viele Lehrer des Naturrechts und auch Metaphysiker, welche das Wort: Bewegungsgrund in einem so weiten Verstande nehmen, daß man alle Vorstellungen des Guten und Bösen, welche einen Grund von den Begierden und Verabscheuungen in sich enthalten, so nennen kann. Allein das ist wider den Redegebrauch, daß Katzen und Hunde nach Bewegungsgründen (motivis) handeln, und es ist vernünftig, daß die allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen einen besonderen Namen bekommen. γ) Wenn man den

Begriff von den Bewegungsgründen ordentlich durch die Bestimmung herausbringen will, so kann man auf folgende Art verfahren:

Alle Vorstellungen des Guten und Bösen, welche den Grund von Begierden oder Verabscheuungen in sich enthalten, nenne ich **Triebfedern des Gemüths** (elateres animi). Das Wort wird zwar hier im uneigentlichen Verstande genommen. Allein, weil ich einmal kein bequemer Wort weis, welches ich zum Geschlechte brauchen könnte, worunter die Bewegungsgründe als eine Art sich bringen ließen, und ich zweytens die Bedeutung dieses Worts durch eine Erklärung bestimmt habe, so hoffe ich, daß man mir erlauben wird, es hier zu brauchen. Die Worte: Neigung, Abneigung, Gleichgewicht der Seele, Bewegungsgründe, u. s. w. sind nicht um ein Haar besser. Sie sind ebenfalls uneigentliche Wörter, und nichtsdestoweniger braucht man sie in der Seelenlehre. Warum will man denn auf die Triebfedern des Gemüths so arg schimpfen? Will man wissen, wer sonst dieses Wort in eben der Bedeutung nimmt, so braucht man nur **Baumgartens, Canzens, und Meyers** Schriften zu lesen. Diese Triebfedern des Gemüths nennt man sonst Bewegungsgründe im weitern Verstande (motiva latius dicta). Wir werden aber nicht das Wort **Bewegungsgründe** in einem so weitem Verstande nehmen.

Nun gehen wir weiter:

Die Triebfedern des Gemüths sind Vorstellungen des Guten und des Bösen u. s. w.

---

entweder allgemeine deutliche | Bewegungsgründe, (motiva) — oder nicht | Reizungen, im weitern Verstande. (stimuli) Diese sind

---

entweder blos dunkele Vorstellungen (perceptiones nudæ) | natürliche Triebe, (impulsus naturales) — oder nicht | Reizungen im engern Verstande (incitamenta). Diese sind also entweder einzelne deutliche Vorstellungen, (ideæ distinctæ singulares) oder klare, aber dabey verworrene Vorstellungen.

I. Zusatz

1) Wenn die allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, so einem gut ist, der hinreichende Grund von seinem Wollen ist, so folgt, daß, sobald als einer eine allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, so ihm gut ist, bekommen, das Wollen alsdenn physisch nothwendig gesetzt werden muß.

Nun ist das erste wahr, daß die allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, so einem gut ist, der hinreichende Grund von seinem Wollen sey.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß, sobald als einer eine allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, so ihm gut ist, bekommen, alsdenn das Wollen physisch nothwendig erfolgen muß.

Der Untersatz ist aus diesem §. 36. klar, und die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, sobald als der hinreichende Grund gesetzt worden, muß auch dasjenige nothwendig gesetzt werden, was darinn hinreichend gegründet ist (posita ratione sufficiente ponitur sufficiens rationatum). Hieraus können wir weiter schließen, daß das Wollen unter der Bedingung, daß die allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, was uns gut ist, schon in uns existiret, nicht mehr in unserer Gewalt stehet, und nicht als eine willkürliche Handlung angesehen werden kann. (§. 7. præcogn.).

2) Auf eben diese Art beweiset man, daß das Nichtwollen, wenn schon die allgemeine deutliche Erkenntniß desjenigen, so uns böse ist, in uns existiret, nothwendig erfolgen muß, und also nicht mehr in unserer Gewalt stehet, und auch nicht unter dieser Bedingung als eine willkürliche Handlung angesehen werden kann. Wenn der Verfasser sagt: Sobald die allgemeine deutliche Vorstellung des Guten und Bösen gesetzt wird, auch das Wollen und Nichtwollen gesetzt werden muß, so habe ich kaum nöthig zu erinnern, daß dieses so verstanden werden soll: Sobald in einem eine allgemeine deut-

liche Erkenntniß desjenigen, was ihm gut oder böse ist, gesetzt wird, alsdenn auch das Wollen oder Nichtwollen nothwendig gesetzt werden muß. Der Verfasser giebt also gern zu, daß einer eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen haben kann, ohne daß deswegen in ihm das Wollen und Nichtwollen gesetzt werden müßte, wenn er nämlich das Gute und Böse nicht in Verhältniß gegen sich betrachtet. Und eben dieses ist in Absicht auf den vorhergehenden Absatz zu bemerken.

II. Zusatz.

Weil, wenn die Ursache in unserer Gewalt, das darinn gegründete auch in unserer Gewalt ist, (§. 6.) so erhellet, daß, wenn die allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen, welche Ursachen von dem Wollen und Nichtwollen, in unserer Gewalt sind, so ist auch das Wollen und Nichtwollen in unserer Gewalt.

III. Zusatz.

1) Wenn das Wollen und Nichtwollen eine Begierde und eine Verabscheuung aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen ist, so erhellet, daß das Wollen und Nichtwollen unmöglich ohne Bewegungsgründe geschehen kann.

Nun ist das erste wahr, daß das Wollen und Nichtwollen eine Begierde und eine Verabscheuung aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen sey;

Folglich

Folglich ist auch das letzte wahr, daß das Wollen und Nichtwollen unmöglich ohne Bewegungsgründe geschehen kann.

Der Untersatz ist aus dem §. 33. 34. erweislich, und die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen, welche den Grund von dem Wollen und Nichtwollen in sich enthalten, Bewegungsgründe genennt werden.

2) Allein es scheint doch manchmal, daß man ohne alle Bewegungsgründe etwas wolle und nicht wolle. Wie geht denn dieses Ding zu? Wir haben oft sinnliche Begierden und Verabscheuungen. Wir begehren oft das auf eine sinnliche Art, was uns dünkt gut zu seyn, und wir verabscheuen ebenfalls oft das auf eine sinnliche Art, was uns dünkt böse zu seyn. Hier haben wir eine sehr verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen, und wir unterscheiden deswegen nicht die verschiedenen Stücke, welche sich in unsern undeutlichen und verworrenen Vorstellungē unterscheiden lassen. Wir wissen nicht den Grund anzuführen, warum wir uns das Ding als gut oder böse vorstellen, und denn denken wir, daß es schon möglich sey, ohne Bewegungsgründe zu wollen und nicht zu wollen. Es heißt: Stat pro ratione voluntas. Allein, daß diese Art zu schließen sehr seicht sey, sieht man mit leichter Mühe ein. Vors erste, heißt das kein Wollen und Nichtwollen, wenn man eine sinnliche Begierde und Verabscheuung hat. Vors andere, wenn man eine sinnliche Begierde und Verabscheuung hat, so handelt man nicht nach Bewegungsgründen, sondern nach Reizungen. Und drittens, ist das eine elende Art zu schließen,

wenn man behaupten wollte, daß man bey den sinnlichen Begierden und Verabscheuungen keine Triebfedern des Gemüths, oder insonderheit Reizungen hätte, weil wir uns diese nicht deutlich vorstellen. Tausend Veränderungen gehen in unserer Seele vor sich, die wir uns nicht deutlich, ja, nicht einmal klar vorstellen. Wer will aber deswegen ihre Wirklichkeit läugnen?

IV. Zusatz.

Wenn die allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen, wodurch das Wollen und Nichtwollen bestimmt wird, verschiedene Grade des Guten und Bösen entdecken können, so folgt, daß es verschiedene Grade des Wollens und Nichtwollens gebe.

Nun ist das erste wahr, daß die allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen verschiedene Grade des Guten und Bösen entdecken können;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß es Grade des Wollens und Nichtwollens gebe.

Der Untersatz ist aus dem §. 22. erweislich, und die Folge des Obersatzes ist daher begreiflich, weil das Wollen und Nichtwollen sich nach dem Grade des Guten und Bösen richtet, so unsere allgemeine deutliche Vorstellungen in einem Gegenstande, in Absicht auf uns, entdeckt. Je besser man sich ein Ding, in Absicht auf sich, vorstellt, desto stärker strenget die Seele ihre Kraft im Wollen

an.

an. Und je schlimmer man ein Ding, in Absicht auf sich, vorstellt, desto stärker strenget die Seele ihre Kraft im Nichtwollen an. §. 33. Man vergleiche hiemit den §. 22. Hieraus ist klar, daß einiges Wollen und Nichtwollen stärker als anderes sey. §. 22. Wenn aber gleich das Wollen und Nichtwollen noch so heftig wäre, so könnte es doch keine Gemüthsbewegung oder Leidenschaft im eigentlichen Verstande genennt werden. (§. 24.)

Ad §. 37.

Es wird eine Art hier angezeigt, wie das Wollen und Nichtwollen stärker werden kann. Wenn, heißts, das Wollen mit einer sinnlichen Begierde, und das Nichtwollen mit einer sinnlichen Verabscheuung vergesellschaftet wird, so kann das Wollen und Nichtwollen stärker werden. Die Erfahrung lehret uns, daß wir uns öfter etwas gut vorstellen, weil es ehedessen unsere sinnliche Begierden gereizt, und daß wir öfter urtheilen, daß etwas uns böse sey, weil es uns vorher zu einer sinnlichen Verabscheuung bewogen. Z. E. Wir haben in vielen Jahren den Thee des Morgens frühe, und den Koffee des Nachmittags, aus einer verworrenen Erkenntniß des Guten, so damit verknüpft, begehret. Weil wir nun durch unser unteres Begehrungsvermögen diese Sache so oft begehret haben, so zerbrechen wir hernach nicht den Kopf mehr darüber, ob sie uns gut sind oder nicht. Wir halten den Grund für hinreichend, sie als gut zu erklären, weil sie uns so oft gefallen, und wir sie nicht selten ehedessen durch unser unteres Begehrungsvermögen begehret haben. Und eben so verhält es sich mit den Verab-

scheuungen. Wenn wir uns erinnern, daß wir öfter die Kaldauen sinnlich verabscheuet haben, so lassen wir uns dieses Ursache genug seyn, sie vor böse zu halten. Was wir nun aus dem Grunde vor gut halten, weil wir es ehedessen auf eine sinnliche Art begehret, und für böse erklären, weil wir es sonsten auf eine sinnliche Art verabscheuet, das begehren und verabscheuen wir auf eine sinnliche Art. (§. 20.) Nun setze man einmal den Fall, daß wir eben den Gegenstand, so wir auf eine sinnliche Art begehren, z. E. den Thee und Koffee, aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten, begehren, so vereiniget sich mit der sinnlichen Begierde das Wollen oder eine vernünftige Begierde. (§. 33. 34.) Ebenfalls setze man den Fall, daß wir denselben Gegenstand, so wir auf eine sinnliche Art verabscheuen, z. E. die Kaldauen, aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Bösen, verabscheuen, so vergesellschaftet sich mit der sinnlichen Verabscheuung das Nichtwollen oder eine vernünftige Verabscheuung. (§. 33. 34.) Es ist also möglich, daß eine sinnliche Begierde und das Wollen, eine sinnliche Verabscheuung und das Nichtwollen sich mit einander vereinigen, und in diesem Falle wird die vernünftige Begierde und Verabscheuung stärker weeden. Dieses beweisen wir so:

1) Wenn, wo eine sinnliche Begierde mit einer vernünftigen, in Absicht auf einerley Gegenstand, vereiniget ist, die Vorstellung des Guten stärker wird, als wo eine blosse vernünftige Begierde ist, so erhellet, daß eine vernünftige Begierde, wenn sie mit einer sinnlichen vereiniget wird, stärker als vorher werde.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß, wo eine sinnliche Begierde mit einer vernünftigen, in Absicht auf einerley Gegenstand, vereiniget ist, die Vorstellung des Guten stärker wird, als wo eine blosse vernünftige Begierde ist;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß eine vernünftige Begierde, wenn sie mit einer sinnlichen vereiniget wird, stärker als vorher werde.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die Stärke und Gewalt einer Begierde sich nach der Stärke und Gewalt der Vorstellung des Guten richtet. (§. 22.) Je stärker also die Vorstellung des Guten ist, desto stärker ist auch die Begierde.

Der Untersatz ist daher erweislich, weil, wo so sowohl eine sinnliche, als auch eine vernünftige Begierde einerley Gegenstandes vorhanden, da stellt man sich denselben sowohl auf eine verworrene, als auch auf eine allgemeine deutliche Art als gut vor. Wo aber eine blosse vernünftige Begierde, da ist nur eine allgemeine deutliche Vorstellung des Guten. Weil nun eine verworrene, und allgemeine deutliche Vorstellung des Guten zusammengenommen, größer und stärker, als dieselbe allgemeine deutliche Vorstellung allein ist: So muß man behaupten, daß, wo man einen Gegenstand sowohl sinnlich als vernünftig begehret, die Vorstellung des Guten stärker sey, als wo nur die erwähnte vernünftige Begierde statt findet. Der Verfasser führet seinen Beweis auf folgende Art: Wenn es möglich ist, daß eine vernünftige und sinnliche Begierde sich mit einander vereinigen, so ists möglich aus verschiedenen Grün-

den

den sich ein Ding als gut vorzustellen. Man kann hier sowohl durch seine verworrene, als auch durch seine allgemeine deutliche Vorstellung Vollkommenheiten entdecken. Folglich kann man das Ding in diesem Falle aus mehreren Gründen als gut sich vorstellen, als wenn nur die vernünftige Begierde allein da wäre. Aus je mehreren Gründen man sich einen Gegenstand als gut, in Absicht auf sich, vorstellt, desto stärker ist die Begierde. (§. 22.) Folglich ists möglich, daß eine vernünftige Begierde, wenn sie mit einer sinnlichen vereiniget wird, stärker werde, als wenn sie allein da wäre. Man muß diesen Lehrsatz des Verfassers nicht auf die Art verstehen, als wenn eine vernünftige Begierde, wenn sie mit einer sinnlichen vereiniget wird, insofern sie eine vernünftige Begierde ist, stärker als vorher werden sollte. Keineswegs. Soll eine vernünftige Begierde, als eine solche, stärker werden, da muß die allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten stärker werden. Man muß z. E. aus dem allgemeinen deutlichen Begriffe von einem Dinge mehrere und grössere gute Folgen entdecken. Die Worte des Verfassers haben also diesen Verstand: wenn eine vernünftige Begierde mit einer sinnlichen in Absicht auf einerlei und eben denselben Gegenstand, sich vereiniget, alsdenn wird die Begierde, welche dabey ein Wollen oder eine vernünftige Begierde ist, stärker als vorher werden. Z. E. Ich habe mir einen allgemeinen deutlichen Begriff von dem Koffee erworben. Ich weiß, daß er aus einem flüchtigen Salze, aus öhlichten Theilen und einer Erde besteht. Ich vergleiche diese Dinge mit meinem Körper. Das flüchtige Salz befördert bey mir die unmerkliche Ausdämpfung. Die öhlichten Theile

geben meinem Körper eine Nahrung, und die Erde, woraus der Koffee zum Theil besteht, frist mir die Säure im Magen weg. Ich sehe also aus dem allgemeinen deutlichen Begriffe von dem Koffee ein, daß, wenn er mäßig getrunken wird, er alsdenn in Absicht auf meinen Körper gute Folgen habe. Aus dieser allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten begehre ich ihn. Hier habe ich in dieser Absicht ein Wollen oder eine vernünftige Begierde. Nun setze man den Fall, daß ich den Koffee öfter getrunken, so stelle ich mir hiebey vor, wie angenehm er sonsten geschmeckt hat, und sogleich vereiniget sich eine sinnliche Begierde mit meinem Wollen. Eben hiedurch bekömmt meine Begierde dazu neue Kräfte, und wird stärker als vorher, wie sie eine blosse vernünftige Begierde war.

2) Wenn eine vernünftige Verabscheuung oder das Nichtwollen mit einer sinnlichen Verabscheuung vereiniget wird, so verstärket sich die vernünftig: Verabscheuung. Dieser Satz wird auf eben die vorige Art bewiesen.

Zusatz.

1) Die **Gewohnheit** (consuetudo) ist eine Fertigkeit zu handeln, nach einer vorbeygegangenen Bestimmung. Zu einer Gewohnheit wird also erfodert 1) eine Fertigkeit im Handeln. Weil eine Fertigkeit eine Leichtigkeit im Handeln ist, welche daher entstehet, weil man sehr viele Handlungen von einerlei Art öfters vorgenommen, daraus erhellet, daß, wo etwas uns zur Gewohnheit worden, wir eine Leichtigkeit im Handeln haben müssen, die daher entstanden, weil wir diese Handlung sehr oft wahrgenommen. 2) Man muß hier nach einer vorbeygegangenen Bestimmung handeln, das heißt,

man

man läßt es dabey bewenden, daß man gedenkt, man habe es schon eher gethan. Wenn man diese Handlung anfangs vorgenomen, so hat man einen besondern Grund zum Handeln gehabt. Allein, wenn man die Handlung schon öfter ausgeübet, so denkt man nicht mehr an den Grund, wodurch man sich zum Handeln bestimmt hat, sondern man läßt es genug seyn, daß man schon ehedessen durch einen besondern Grund sich dazu bestimmt. Aus dieser Erklärung ist offenbar, daß bey einer Gewohnheit die Nothwendigkeit der Aufmerksamkeit sehr vermindert wird, oder daß man nicht so sehr als sonsten braucht, auf eine solche Handlung, die einem zur Gewohnheit worden, aufmerksam zu seyn. Daher kann man auch die Gewohnheit durch eine Fertigkeit erklären, welche die Nothwendigkeit der Aufmerksamkeit, in Absicht auf gewisse Handlungen vermindert.

2) Wenn wir etwas blos aus dem Grunde begehren und verabscheuen können, weil wir es ehedessen begehret und verabscheuet haben, so ist klar, daß wir aus einer blossen Gewohnheit etwas begehren und verabscheuen können.

Nun ist das erste wahr, daß wir etwas blos deswegen begehren und verabscheuen können, weil wir es ehedessen begehret und verabscheuet haben;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß wir aus einer blossen Gewohnheit etwas begehren und verabscheuen können.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil, wenn wir etwas blos deswegen begehren und ver-

abscheuen, weil wir es ehedessen begehret und verabscheuet haben, so ist eine Fertigkeit da, nach einer vorbeygegangenen Bestimmung zu handeln. Wo diese aber ist, da ist eine Gewohnheit vorhanden. Der Untersatz ist aus dem §. selbst erweislich.

Man setze also den Fall, daß eine gewisse Sache bey uns zur Gewohnheit worden. Diese begehren wir durch das untere Begehrungsvermögen auf eine sinnliche Art. Wenn wir nun zugleich über dieselbe Handlung einmal reflektiren, und uns eine allgemeine deutliche Vorstellung des Guten machen, so damit verknüpft ist, wodurch wir uns bestimmen, diese Handlung auszuüben, so vereiniget sich die vernünftige Begierde mit der sinnlichen, und auf diese Art wird die Begierde stärker werden. Eben dieses gilt von der Verabscheuung.

Ad §. 38.

Nun will der Verfasser die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Willen bestimmen. Diesem zufolge kommen in diesem §. 38. und in den folgenden §. 39. 40. vorläufige Gründe vor. In diesem §. kömmt dreyerlei vor.

1) Weil wir vermög der täglichen Erfahrung uns sehr oft falsche Urtheile von den Gegenständen machen, so ists möglich, daß wir dasjenige vor gut halten, was uns böse ist, und daß wir dasjenige für böse halten, was uns doch wirklich gut ist. Und wer weiß nicht, daß die Menschen oft auf diese Art handeln? Siehet man nicht Leute mit Lust und Vergnügen

in ihr eigen Unglück rennen? Wie jauchzt und frohlockt nicht manchmal ein lüderlicher Mensch, wenn er zu der Ausübung derjenigen Laster schreitet, die sowohl seine Seele als seinen Körper in den allerunvollkommensten Zustand setzen? Wäre dieses wohl möglich, wenn er sich diese bösen Dinge nicht als sehr gute und schöne Sachen vorstellte? Hingegen wie oft erwecken nicht Dinge eine grosse Unlust in den Menschen, die sie in einen sehr vollkommenen Zustand setzen würden? Wie unangenehm klingt nicht oft das Gebot in ihren Ohren: **Verläugne dich selbst! kreuzige dein Fleisch, samt den Lüsten und Begierden!** Wie wäre dieses aber möglich, wenn sie sich nicht diese heilsame und guten Dinge als etwas böses vorstellten?

2) Es läßt sich hieraus begreifen, daß sowohl das Gute als auch das Böse in ein wahres und falsches eingetheilet werden kann. α) Dasjenige, was man sich als gut vorstellt, ist entweder auch zugleich wirklich gut, oder nicht. Im ersten Falle wird es ein **wahres Gut** (bonum verum) und im andern ein **falsches** oder **Scheingut** (bonum apparens) genennt. β) Dasjenige, was man sich als böse vorstellt, ist entweder wirklich böse, oder nicht. Ists das erste, so heißts ein **wahres Uibel** (malum verum) und im andern Falle ein **Scheinübel** (malum apparens). Z. E. Besoffenheit, Armuth, Krankheit u. s. w. sind an sich wahre Uibel, denn sie bringen eine wirkliche Unvollkommenheit in unserm Zustan-

de hervor. Hingegen die Selbstverläugnung, die Kreuzigung seines Fleisches, bitterschmekende heilsame Arzneien, in Absicht auf gewisse kranke Personen, sind Scheinübel. Die Gesundheit, das ordentliche Studiren, die Tugend, ein Glas Wein, wenn man es zur Gesundheit und mäßig braucht, sind wahre Güter. Hingegen das übermässige Saufen und Fressen, das Huren und Buben sind in Absicht auf einige Menschen Scheingüter. Die Sittenlehrer, wenn sie die Scheingüter erklären und bestimmen sollen, schweifen manchmal gewaltig aus. Man höret sie nicht selten mit einer Amtsmine behaupten, daß es keine wahren Güter außer der Tugend gebe. Sie sprechen, leckeres Essen und Trinken, ein gut Glas Rheinwein, ein Spazierrit, der Umgang mit dem schönen Geschlechte, das äußere Vermögen sind lauter Scheingüter. Allein, wenn sie die Güter überhaupt verstehen, so ist offenbar, daß sie irren. Denn alle diese erwähnten Dinge sind so beschaffen, daß sie unter gewissen Umständen eine wahre Vollkommenheit in uns hervorbringen können, und in sofern sind sie als wahre Güter anzusehen. Verstehet man es aber von den sinnlichen Gütern, so gebe ich gern zu, daß diese sich auf die Tugend beziehen.

3) Ein Scheingut ist an sich ein wahres Uibel, und ein Scheinübel ist an sich ein wahres Gut.

α) Ein Scheingut heißt dasjenige, was einer nur vor gut hält. (n. 2.) Was nur vor gut gehalten wird, ist nicht wirklich so beschaffen,

schaffen, und also erhellet, daß ein Scheingut nicht wirklich ein Gut zu nennen sey. Was einer in Verhältniß gegen sich betrachtet, und ihm nicht wirklich gut ist, das muß ihm wirklich böse seyn. Folglich ist das Scheingut an sich wirklich ein Uibel, das heißt, wenn man nicht auf die Erkenntniß desjenigen sieht, welcher ein Scheingut für gut hält, so ists wirklich ein Uibel. β) Ein Scheinübel heißt dasjenige, was einem wirklich gut ist, so er doch für böse hält. (n. 2.) Woraus zugleich begreiflich, daß ein Scheinübel an sich, wenn man nicht auf unsere Erkenntniß siehet, ein wahres Gut sey.

Ad §. 39.

Alles, was wir uns als gut in Absicht auf uns vorstellen, das begehren wir, und alles, was wir uns als böse in Absicht auf uns vorstellen, das verabscheuen wir. (§. 17.) Folglich begehren wir das Scheingut, und verabscheuen das Scheinübel. Weil wir aber nichts begehren, insofern wir uns dasselbe als böse vorstellen, sondern nur insofern wir es als uns gut gedenken, (§. 17.) so ist offenbar, daß wir nicht ein Scheingut, insofern es wirklich ein Uibel ist, (§. 38.) sondern nur insofern wir es uns als gut vorstellen, begehren. Und weil wir nichts verabscheuen, insofern wir uns dasselbe als böse vorstellen, sondern vielmehr, insofern wir es als gut gedenken, (§. 17.) so erhellet ebenfalls, daß wir ein Scheinübel nicht deswegen, weil es ein wahres Gut ist, (§. 38.) sondern, weil wir es uns als böse vorstellen, verabscheuen. Z. E.

Das

Das Laster ist in Absicht auf viele Leute ein Scheingut. Insofern das Laster ein wirkliches Uibel ist, wird es von Niemand begehret. Allein, insofern man sich dieses Uibel als gut vorstellet, bekömmt man eine Begierde dazu. Die Selbstverläugnung ist in Absicht auf verschiedene Menschen ein Scheinübel. Insofern dieses Scheinübel ein wahres Gut ist, wird es von Niemand verabscheuet. Allein, insofern man sich dieses Gut als böse vorstellt, verabscheuet man es.

Ad §. 40.

1) Das kleinere Gut ist in Verhältniß des größern als ein Uibel, und das kleinere Uibel ist in Absicht auf das größere als ein Gut zu betrachten. Hier sind also zwey Sätze zu unterscheiden. α) **Das kleinere Gut ist in Absicht auf das größere als ein Uibel zu betrachten.**

Diesen Satz beweisen wir auf folgende Art:

Wenn das kleinere Gut eine kleinere Vollkommenheit setzet, als diejenige Vollkommenheit ist, welche durch das größere gesetzt wird, so folgt, daß das kleinere Gut eine Unvollkommenheit in Absicht auf das größere in sich fasse.

Nun ist das erste wahr, daß das kleinere Gut eine kleinere Vollkommenheit setzet, als diejenige ist, welche durch das grössere gesetzt wird;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß das kleinere Gut eine Unvollkommenheit in Absicht auf das größere in sich fasse.

Der Untersatz ist offenbar, denn gut heißt dasjenige, was eine Vollkommenheit setzet. (§. 15.) Folglich wird die Größe des Guten durch die Größe der Vollkommenheit, so dadurch gesetzt wird, bestimmt. Je kleiner also die Vollkommenheit ist, desto kleiner ist das Gute, und umgekehrt. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die kleinere Vollkommenheit als eine Unvollkommenheit in Absicht auf eine größere Vollkommenheit, anzusehen ist. Denn, wenn man eine kleinere Vollkommenheit, in Verhältniß gegen eine größere, betrachtet, so wird durch die größere Vollkommenheit eine Vollkommenheit gesetzt, welche durch die kleinere nicht gesetzt wird. Folglich, wenn man in diesem Verhältnisse die kleinere Vollkommenheit setzt, so entstehet ein Mangel oder eine Verneinung. (Met. §. 36.) Wo ein Mangel oder eine Verneinung, da ist eine Unvollkommenheit. (Met. §. 142.) Folglich wird durch eine kleinere Vollkommenheit, in Absicht auf eine größere, eine Unvollkommenheit gesetzt. Und insofern ist eine jede kleinere Vollkommenheit, in Absicht auf eine größere, als eine Unvollkommenheit zu betrachten. Es ist also offenbar, daß ein kleineres Gut eben deswegen eine Unvollkommenheit, in Absicht auf ein grösseres Gut, in sich enthalte, weil das kleine Gut eine kleinere Vollkommenheit als das größere in sich enthält.

Wenn das kleinere Gut in Absicht auf das größere eine Unvollkommenheit setzet, so ist offenbar,

daß

daß das kleinere Gut in Absicht auf das größere als ein Uibel anzusehen sey.

Nun ist das erste wahr, daß das kleinere Gut, in Absicht auf das größere eine Unvollkommenheit setzet;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß das kleinere Gut in Absicht auf das größere als ein Uibel anzusehen sey.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil alles, was eine Unvollkommenheit setzt, ein Uibel ist. (§. 15.)

Z. E. Rosinen und Mandeln vor 1 Groschen sind ein kleineres Gut in Absicht auf 1. Thaler. Insofern nun ein Kind die Rosinen und Mandeln nimmt, und den Reichsthaler fahren läßt, ist dieses ein Uibel. Folglich sind die Rosinen und Mandeln in Absicht auf den Thaler als ein Uibel anzusehen, insofern dem Kinde dadurch eine Unvollkommenheit zugewachsen, daß es die 23. Groschen nicht bekomme. β) **Ein kleineres Uibel ist in Absicht auf ein größeres als ein Gut anzusehen.**

Dieses beweisen wir so:

Wenn ein kleineres Uibel eine kleinere Unvollkommenheit als ein größeres in sich fasset, so folgt, daß ein kleineres Uibel eine Vollkommenheit in Absicht auf das größere hervorbringt.

Nun ist das erste wahr, daß ein kleineres Uibel eine kleinere Unvollkommenheit als ein größeres in sich fasset;

Folglich ist auch das letzte wahr, das ein kleineres Uibel eine Vollkommenheit in Absicht auf das größere Uibel hervorbringt.

Der Untersatz ist aus der Erklärung des Guten offenbar, und die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil eine kleinere Unvollkommenheit in Absicht auf eine größere als eine Vollkommenheit anzusehen ist, und dieses erhellet auf folgende Art: Wenn eine kleinere Unvollkommenheit, in Verhältniß gegen eine größere, betrachtet wird, so wird durch die kleinere Unvollkommenheit eine Unvollkommenheit weggeschaft, welche bey der größeren Unvollkommenheit anzutreffen. Dasjenige, was so beschaffen, daß es eine Unvollkommenheit wegschaft, setzt eine Vollkommenheit in dem Dinge. Folglich kann man sagen, daß die kleinere Unvollkommenheit, in Absicht auf eine größere, als eine Vollkommenheit zu betrachten.

Wenn ein kleineres Uibel, in Absicht auf ein größeres, eine Vollkommenheit hervorbringt, so folgt, daß ein kleineres Uibel, in Absicht auf ein größeres, als etwas gutes anzusehen sey.

Nun ist das erste wahr, daß ein kleineres Uibel in Absicht auf ein größeres, eine Vollkommenheit hervorbringt;

Folglich

Folglich ist auch das letzte wahr, daß ein kleineres Uibel, in Absicht auf ein größeres, als etwas gutes anzusehen sey.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, was eine Vollkommenheit hervorbringt, gut genennt wird. (§. 15.) Z. E. 4 Thaler Strafe und 1 Monat im Gefängnisse sitzen, sind zwey Uibel. Allein das erste ist in Absicht auf einen Menschen, der Geld hat, kleiner als das andere. Folglich ist das erste Uibel als etwas Gutes in Absicht auf das andere anzusehen. Man spricht deswegen auch in diesem Falle, daß er vom Glücke zu sprechen habe, oder daß es ihm gut sey, daß er mit 4 Thaler Strafe weggekommen, und nicht hat ins Gefängniß gehen dürfen. Ferner setze man den Fall, daß einer entweder den Arm oder das Leben einbüssen muß. Weil der Verlust des Arms ein kleineres Uibel als der Verlust des Lebens ist, so muß man den Verlust des Arms als etwas gutes, in Absicht auf den Verlust des Lebens, betrachten. Es ist gut, heißt es deswegen, daß er sich den Arm hat abnehmen lassen.

2) Es ist nothwendig, daß wir den Gegenstand A, wenn wir ihn, in Absicht auf einen andern Gegenstand B, als ein kleineres Gut gedenken, verabscheuen, und daß wir den Gegenstand C, wenn wir uns denselben, in Absicht auf einen andern Gegenstand D, als ein kleineres Uibel gedenken, begehren. Hier kommen 2. Sätze vor: α) **Wenn wir einen Gegenstand A, in Absicht auf einen**

andern Gegenstand B, als ein kleineres Gut gedenken, so verabscheuen wir denselben.

Alles, was wir uns als böse, in Absicht auf uns vorstellen, das verabscheuen wir.

Nun aber, wenn wir einen Gegenstand, in Absicht auf einen andern, als ein uns kleineres Gut gedenken, so stellen wir uns denselben beziehungsweise als etwas Böses, in Absicht auf uns, vor.

Folglich verabscheuen wir einen Gegenstand, den wir uns in Absicht auf einen andern, als ein uns kleineres Gut vorstellen.

Der Obersatz ist aus dem §. 17. klar, und der Untersatz ist aus dem n. 1. lit. α. erweislich. Z. E. Wenn einer einen Groschen, in Verhältniß gegen einen Thaler betrachtet, so ist der Groschen als ein kleineres Gut anzusehen. Er verabscheuet deswegen diesen, und begehret den Thaler. β) Wenn wir einen Gegenstand C, in Absicht auf einen andern Gegenstand D, als ein kleineres Uibel gedenken, so begehren wir denselben.

Alles, was wir uns als gut, in Absicht auf uns vorstellen, das begehren wir.

Nun aber stellen wir uns einen Gegenstand, den wir in Absicht auf einen andern als ein uns kleiners Uibel, gedenken, als etwas Gutes, in Absicht auf uns, vor;

Folglich

Folglich begehren wir einen Gegenstand, den wir, in Absicht auf einen andern, als ein uns kleineres Uibel gedenken.

Der Obersatz ist aus dem §. 17. klar, und der Untersatz ist aus dem n. 1. lit. β. erweislich. Z. E. Den Verlust des Arms sieht man als ein kleineres Uibel, in Absicht auf den Verlust des Lebens, an. Derowegen begehret man denselben.

3) Weil wir nichts, insofern wir es als böse gedenken, begehren können, (§. 17.) so erhellet, daß wir nicht ein kleineres Uibel, insofern es an sich ein Uibel ist, sondern insofern es beziehungsweise gut ist, (n. 1. lit. β.) begehren. Und weil wir nichts, insofern wir es als gut gedenken, verabscheuen, (§. 17.) so ist klar, daß wir nicht ein kleineres Gut, insofern es an sich gut, sondern insofern es beziehungsweise böse ist, (n. 1. lit. α.) verabscheuen.

Ad §. 41.

Aus den bisher erklärten Gründen wird in diesem Absatze geschlossen, wenn eher unser Wille vollkommen oder unvollkommen ist.

1) Unser Wille und Nichtwille, heißts, ist unvollkommen, wenn jener sich zu einem Scheingute, oder zu einem kleinern Gute neiget, und dieser sich von einem Scheinübel oder von einem größern Gute abneiget.

α) Der

α) Der Wille ist also unvollkommen, wenn er sich zu einem Scheingute, oder zu einem kleinern Gute neiget. Diesen Satz beweiset der Verfasser auf folgende Art: Der Wille ist unvollkommen, insofern seine Handlungen nicht zusammenstimmen. (§. 13.) Nun setze man den Fall, daß wir ein Scheingut oder ein kleineres Gut begehren. Hernach kann es geschehen, daß wir einsehen, daß wir etwas Böses begehrt haben. (§. 39. 40.) Und also verabscheuen wir, was wir vorher begehret haben. (§. 36. 17.) Woraus erhellet, daß der Wille unvollkommen, wenn er sich zu einem Scheingute und zu einem kleinern Gute neiget. Dieser Beweis ist so kurz gerathen, und es sind so viele Sprünge darinn begangen worden, daß ein Anfänger, ja einer, der es in der Vernunftlehre und Metaphysik ziemlich weit gebracht, und die vorhergehende Absätze des Naturrechts ziemlich wohl inne hat, nicht leicht im Stande seyn wird, die Folge im Schließen einzusehen. Ich habe sogar einen gekannt, der eine ziemliche Geschicklichkeit in der Weltweisheit gehabt, und über des Verfassers Naturrecht zu lesen willens gewesen, der es selbst gestanden, daß dieser Beweis so beschaffen, daß er ihn nicht klein kriegen könnte. Er sagte, es käme ihm erstlich vor, als wenn der Verfasser von der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit losgeschlossen. Zweytens bildete er sich ein, daß man auf eben diese Art beweisen könnte, daß ein vollkommener Wille unvollkommen wäre. Und es ist nicht zu läugnen, daß die sehr kurze Einrichtung des Beweises zu solchen Einwürfen

Gele-

Gelegenheit giebt. Allein, es fragt sich, aa) ob dieser Beweis richtig, bb) ob nicht unerlaubte Sprünge darinn begangen worden. Was das erste betrift, bin ich versichert, daß die Folge der Gedanken des Verfassers allerdings richtiger sey, als seine Worte in diesem Beweise zu seyn scheinen. Was aber das andere anbelangt, so würde ich ohne Bedenken mit Ja antworten, wenn sein Natur- und Völkerrecht nicht ein Lesebuch wäre. Denn bey diesem entschuldiget man vieles, was man bey andern Büchern für grosse Fehler ausgiebt. Ein Lehrer auf hohen Schulen hat manchmal gewisse Gesetze der Klugheit vor Augen, wenn er ein Lesebuch verfertiget. Er sieht es oft als einen erlaubten Kunstgriff an, einige Sätze und Beweise so vorzutragen, daß man verbunden ist, in seine Vorlesungen zu gehen, wenn man ihn ordentlich und deutlich verstehen will. Nicht allein die Gesetze, die er gegen sich selbst zu beobachten hat, sondern auch das Wohl der hohen Schule, worauf er lehret, scheinen dieses zu erlauben. Und man kann ohne Beleidigung von dem Verfasser sagen, daß Er sowohl in diesen als einigen wenigen andern Absätzen dieses vor Augen gehabt. Denn, wenn man ihn selbst in seinen Vorlesungen höret, so ists eine Lust zu vernehmen, wie unvergleichlich Er die kurzen und dunkelscheinenden Sätze und Beweise auseinander setzt. Ich will mich zu dem Ende bemühen, den Beweis des Verfassers ordentlich und ausführlich zu entwickeln, damit man einsehe, wie seine Gedanken aufeinander folgen. Ich will dabei die Regeln einer gesunden

Aus-

Auslegungskunst auf die Art anwenden, daß sowohl der Verfasser, als auch meine übrigen Leser damit zufrieden seyn werden. Er schließt auf folgende Art:

Wenn der Wille unvollkommen ist, insofern seine Handlungen mit den wesentlichen Absichten desselben nicht zusammenstimmen, so folgt, daß der Wille unvollkommen, wenn er veränderlich ist.

Nun ist das erste wahr, daß der Wille unvollkommen, insofern seine Handlungen mit den wesentlichen Absichten desselben nicht zusammenstimmen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß der Wille unvollkommen, wenn er veränderlich ist.

Der Untersatz ist aus dem §. 13. Zus. III. erweislich. Denn, wenn wir von der Unvollkommenheit des Willens reden, so betrachten wir die Unvollkommenheit in concreto; wenn aber die Unvollkommenheit in concreto betrachtet wird, so muß eine Nichtzusammenstimmung, in Absicht auf das Wesen und die wesentlichen Absichten eines Dings, vorhanden seyn. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die wesentliche Absichten des Willens unveränderlich sind. Insofern also der Wille mit den wesentlichen Absichten in seinen Handlungen zusammenstimmen soll, muß er auch unveränderlich seyn. Folglich, wenn der Wille veränderlich ist, so stimmt er in seinen Handlungen nicht mit den wesentlichen Absichten überein, und ist also unvollkommen. Man kann also sagen, daß der Wille unvollkommen sey, wenn er veränderlich ist.

Wenn

Wenn ein veränderlicher Wille unvollkommen ist, so folgt, daß ein Wille, welcher die Scheingüter und kleineren Güter begehret, unvollkommen sey.

Nun ist das erste wahr, daß ein veränderlicher Wille unvollkommen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß ein Wille, welcher sich zu Scheingütern und kleinern Gütern neiget, unvollkommen sey.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse erweislich. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil ein Wille, der sich zu Scheingütern und kleinern Gütern neiget, veränderlich ist, und dieses sehen wir auf folgende Art ein. Wenn der Wille sich zu Scheingütern und kleineren Gütern neiget, so stellt man sich dasjenige als gut vor, welches doch wirklich böse ist (§. 17.) Weil es nun möglich ist, daß man diesen seinen Irrthum einsieht und erkennt, daß man durch seinen Willen etwas Böses begehret, so kann es kommen, daß man dasjenige verabscheuet, was man vorher begehret hat. In diesem Falle würde der Wille, in Absicht auf seine Handlungen, sich ganz anders bestimmen, als es vorher geschehen; uud sich also ändern, indem er hernach nicht mehr dasjenige will, was er vorher gewollt. Folglich ist ein Wille, der sich zu Scheingütern und kleinern Gütern neiget, veränderlich, und kann nicht mit den wesentlichen Absichten desselben zusammenstimmen.

β) Der Nichtwille ist unvollkommen, insofern er Scheinübel und größere Güter verabscheuet. Der Beweis davon lautet beym Verfasser folgendergestalt: Der Nichtwille ist unvollkommen, insofern seine Handlungen nicht zusammenstimmen. (§. 13.) Nun setze man den Fall, daß wir ein Scheinübel oder ein größeres Gut verabscheuen, so kann es kommen, daß wir hernach unsern Irrthum einsehen und erkennen werden, daß wir ein wahres Gut verabscheuet. (§. 39. 40.) Endlich begehren wir dasjenige, was wir vorher verabscheuet haben. (§. 36. 17.) Folglich bestehet die Unvollkommenheit des Nichtwillens darinn, daß er Scheinübel und größere Güter verabscheuet. Diesen Beweis kann man in folgenden Schluß bringen:

Wo nicht eine Zusammenstimmung der Handlungen des Nichtwillens mit seinen wesentlichen Absichten, da ist der Nichtwille unvollkommen.

Wo aber der Nichtwille die Scheinübel, oder größere Güter verabscheuet, da ist nicht eine Zusammenstimmung der Handlungen des Nichtwillens mit seinen wesentlichen Absichten.

Folglich wo der Nichtwille die Scheinübel oder größere Güter verabscheuet, da ist er unvollkommen.

Der Obersatz ist aus dem §. 13. Zus. III. erweislich. Den Untersatz beweiset man auf folgende Art. Wenn der Nichtwille die Scheinübel und

größere

gröſſeren Güter verabſcheuet, ſo kann es kommen, daß man hernach einſiehet, daß man wahre Güter verabſcheuet. (§. 38, 40.) Folglich begehret man endlich dasjenige, was man vorher verabſcheuet hat, (§. 17.) und alſo wird der Nichtwille verändert. Es iſt alſo offenbar, daß der Nichtwille veränderlich ſey, in ſofern er Scheinübel und Güter verabſcheuet. In ſofern der Nichtwille veränderlich iſt, ſtimmt er nicht mit den unveränderlichen weſentlichen Abſichten deſſelben überein. Folglich ſtimmt ein Nichtwille, ſo die Scheinübel und gröſſeren Güter verabſcheuet, nicht mit ſeinen weſentlichen Abſichten überein.

γ) Man ſiehet hieraus leicht ein, daß, wenn der Wille unvollkommen, der Nichtwille ebenfalls unvollkommen ſey. Denn, aa) wenn der Wille ſich zu einem Scheingute neiget, ſo verabſcheuet der Nichtwille das Gegentheil. Das Gegentheil von einem Scheingute iſt ein wahres Gut. Folglich, wenn der Wille ſich zu einem Scheingute neiget, ſo verabſcheuet der Nichtwille ein wahres Gut. Weil man aber nichts verabſcheuen kann, was man ſich nicht als böſe vorſtellt, ſo iſt klar, daß, wenn der Wille ſich zu einem Scheingute neiget, alsdenn der Nichtwille ein wahres Gut verabſcheuet, welches man ſich als ein Uibel vorſtellt. Wahre Güter, die man ſich als ein Uibel vorſtellt, werden Scheinübel genennt. (§. 38.) Es iſt alſo offenbar, daß, wenn der Wille ſich zu einem Scheingute neiget, alsdenn der Nichtwille ein Scheinübel verabſcheuet. bb) Wenn der Wille ein kleineres Gut begehret,

so verabscheuet der Nichtwille das grössere. Hieraus folget unmittelbar, daß, wenn der Wille ein Scheingut, oder ein kleineres Gut begehret, alsdañ der Nichtwille ein Scheinübel, oder ein grösseres Gut verabscheuet. Weil nun hierin die Unvollkommenheit des Willens und Nichtwillens bestehet, so erhellet, daß die Unvollkommenheit des Nichtwillens mit der Unvollkommenheit des Willens unzertrennlich verknüpft sey.

2) Es wird am Ende dieses Absatzes bemerkt, daß man aus dem n. 1. geführten Beweise leichtlich einsehen könne, wie die Vollkommenheit des Willens und Nichtwillens bestimmt werden muß. Wir wollen also diese Sache gehörig aus einander setzen.

α) Der Wille ist vollkommen, in sofern er sich, aus einer wahren Uiberzeugung, zu wahren und grössern Gütern neiget. Dieses beweisen wir so:

Wo die Handlungen des Willens mit den wesentlichen Absichten desselben zusammenstimmen, da ist der Wille vollkommen.

Nun aber, wo der Wille, aus einer wahren Uiberzeugung, sich zu den wahren und grössern Gütern neiget, da stimmen seine Handlungen mit seinen wesentlichen Absichten zusammen.

Folglich, wenn der Wille, aus einer wahren Uiberzeuguna, sich zu den wahren grössern Gütern neiget, da ist er vollkommen.

Der

Der Obersatz ist aus dem §. 13. Zus. III. erweislich. Der Untersatz ist daher klar, weil, wenn der Wille, aus einer wahren Uiberzeugung, sich zu den wahren und grössern Gütern neiget, ist er unveränderlich, und stimmt also auf diese Art, mit seinen unveränderlichen wesentlichen Absichten, zusammen.

β) Der Nichtwille ist vollkommen, in sofern er die wahren Uibel und kleineren Güter, aus einer wahren Uiberzeugung, verabscheuet. Dieses beweiset man so:

Wo eine Zusammenstimmung der Handlungen des Nichtwillens, mit seinen wesentlichen Absichten, ist, da ist der Nichtwille vollkommen.

Nun aber, wenn der Nichtwille die wahren Uibel und kleineren Güter, aus einer wahren Uiberzeugung, verabscheuet, da ist eine Zusammenstimmung der Handlungen des Nichtwillens, mit seinen wesentlichen Absichten.

Folglich, wenn der Nichtwille die wahren Uibel und kleineren Güter, aus einer wahren Uiberzeugung, verabscheuet, ist er vollkommen.

Der Obersatz ist aus dem §. 13. Zus. III. erweislich.

Der Untersatz ist daher klar, weil, wenn der Nichtwille, aus einer wahren Uiberzeugung, die wahren Uibel und kleineren Güter verabscheuet, so ist er in sofern unveränderlich, und stimmt also, auf

diese Art, mit seinen unveränderlichen wesentlichen Absichten, zusammen. Man kann hierbey mit Nutzen des Professors Köblers Exercit. I. N. §. 649-656. nachlesen. Nur ist bey seinem §. 650. zu merken, daß er daselbst falsch schließet, wenn er behauptet, daß alle Begierden zu wahren Gütern unveränderlich, und also nicht in Verabscheuungen verwandelt werden können. Denn, es ist ja möglich, daß emer sich ein wahres Gut, durch einen Irrthum, hernach als ein Uibel, vorstelle, und also fasset es keinen Widerspruch in sich, ein wahres Gut, was man ehedessen begehret, wieder zu verabscheuen, und die Erfahrung bestättiget dasjenige, was ich behauvte. Wie viele fromme Leute sind nicht eingefleischte Teufels worden, und was geschiehet häufiger, als daß Menschen, die auf einem guten Wege gewesen, abtrinnig werden? Was ist aber die Ursache davon? Ihre Erkenntniß des Guten ist nicht deutlich und gewiß genug gewesen. Wenn also unsere Begierden und Verabscheuungen unveränderlich seyn sollen, so müssen sie aus einer allgemeinen **deutlichen und wahren überzeugenden Erkenntniß des Guten und Bösen** entspringen.

Zusatz.

1) **Der Wille und Nichtwille kann beständig vollkommener werden.** Denn der Wille und Nichtwille richtet sich nach dem Verstande und der Vernunft. (§. 35.) Je gröſſer und vollkommener also der Verstand und die Vernunft ist, desto vollkommener ist der Wille und Nichtwille. Weil also unser Verstand und unsere Vernunft

voll-

vollkommener gemacht werden können, so ist offenbar, daß auch unser Wille und Nichtwille vollkommener werden kann. Je klärer, je deutlicher, je lebhafter, je gewisser und überzeugender, je lebendiger unsere Erkenntniß des Guten und Bösen, desto unveränderlicher ist sie. Je unveränderlicher aber unsere Erkenntniß des Guten und Bösen, desto unveränderlicher ist unser Wille und Nichtwille, und desto vollkommener ist er.

2) Die Unvollkommenheit des Willens und Nichtwillens kann aus einem Mangel einer deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen entspringen. Um dieses einzusehen, braucht man nur gehörig auf die Unvollkommenheit des Willens und Nichtwillens Achtung zu geben. Die Unvollkommenheit des Willens bestehet darinn, daß er sich zu falschen und kleineren Gütern neiget, und die Unvollkommenheit des Nichtwillens findet Statt, wenn dieser Scheinübel und grössere Güter verabscheuet. Es fragt sich also, woher kömmts, daß unser Wille und Nichtwille so handelt? Wenn der Wille die Scheingüter und kleineren Güter begehret, so ists nicht anders möglich, als daß man sich diese Dinge als wahre Güter vorstellt, und wenn der Nichtwille die Scheinübel und grösseren Güter verabscheuet, so stellt man sich diese als wahre Uibel vor. Wie gehet es aber zu, daß man sich Scheingüter und kleinere Güter (in Absicht auf die grösseren) als wahre Güter, und daß man sich Scheinübel und grössere Güter als wahre Uibel vorstellt. Ist dieses nicht einer undeutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen zuzuschreiben? Folglich muß man behaupten, daß die Unvollkommenheit des Willens

und Nichtwillens, aus einem Mangel der deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen, herrühren kann. Man siehet hieraus ein, wie sehr viel es einem, der seinen Willen verbessern will, daran gelegen seyn muß, seine Erkenntniß des Guten und Bösen zu verbessern, und, daß die Einfalt, Unwissenheit, Unterlassung der Reflexion, und die praktischen Irrthümer die Quellen aller Bosheit und Unvollkommenheit des Willens sind. Man urtheile also selbst, wie gescheut diejenigen handeln, welche ihren Nächsten zur Tugend und Vollkommenheit des Willens aufmuntern, und ihm dabey den richtigen Gebrauch des Verstandes und der gesunden Vernunft untersagen. Heißt dieses nicht eben so viel, als jemand, der in der finstern Nacht an gefährlichen Orten gehet, zu warnen, daß er die morastigten Oerter und Flüsse sorgfältig vermeidet, und beständig in der Landstrasse bleibet, und ihm dabey den guten Rath geben, daß er ja das Licht, so er in seiner Laterne trägt, auslöscht. Die Alten haben in dieser Absicht den Verstand das Auge des Willens genennt, um anzuzeigen, daß ein Wille ohne Verstand blind sey. Man möchte etwa wider diesen letzten n. 2. einwenden, daß es einen Widerspruch in sich fasse, daß die Unvollkommenheit des Willens aus dem Mangel einer deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen herrührete, weil wir uns in allem unsern Wollen und Nichtwollen nothwendig, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen, bestimmen. Allein dieser Zweifel fällt den Augenblick über den Haufen, wenn man nur bedenkt, daß eine deutliche Erkenntniß auch Verworrenheit und Undeutlichkeit bey sich führet. Die Unvollkommenheit des Willens und Nichtwillens

kommt eben nicht daher, weil wir gar keine deutliche Erkenntniß haben, sondern weil unsere Erkenntniß des Guten und Bösen nicht deutlich genug ist.

Ad §. 42.

In dem §. 42. wird erwiesen, daß unser Wille nicht einen physischen Zwang leidet. Diesem zufolge wird in diesem Absatze dargethan, daß man nicht zum Gebrauch des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft, durch eine blosse äußere Gewalt, gezwungen werden kann. In dieser Absicht wird erst vorläufig eine physisch gezwungene Handlung erkläret.

1) Wenn wir handeln sollen, müssen wir einen Grund zu handeln haben. Dieser Grund zu handeln stehet entweder in unserer Gewalt, oder nicht. Im letzten Falle spricht man, daß wir, **vermittelst eines physischen Zwangs** (mediante coactione physica) handeln. Z. E. Man hat einigen der ersten Christen Hände und Füsse gebunden, sie zu den Altären der Götzen hingeschleppt, ihnen das Opfer mit Gewalt in die Hände hineingestellt, und ihre Arme auf eine unwidertreibliche Art in die Höhe gestreckt, damit sie den Götzen opfern sollten. Hier haben wir eine Handlung, welche, vermittelst eines physischen Zwangs, geschehen. Denn der Grund von dieser Handlung war eine blosse äußere Gewalt, und also war der Grund davon nicht in der Gewalt der ersten Christen. Ferner, wenn ich einen mit Gewalt anfasse, und ihn auf eine solche Art

alle Treppen herunter schmeiße, daß er gar nicht anders handeln kann, so handelt er vermittelst eines physischen Zwangs.

Hierbey ist zu merken, α) wider die Erklärung des Verfassers: Von einer physisch gezwungenen Handlung läßt sich einwenden, daß sie zu weit sey, indem sie auch auf solche Handlungen paßt, wozu man durch eine innere physische Nothwendigkeit bestimmt wird. Z. E. Der Umlauf des Geblüts, u. s. w. von welchen Handlungen der Verfasser nicht spricht, daß sie, vermittelst eines physischen Zwangs, geschehen, welches sowohl der Zusammenhang, als auch der §. 163. lehret. Daß aber die Erklärung von einer physisch gezwungenen Handlung auch auf die Handlungen paßt, zu welchen wir von unserer Natur, auf eine unwidertreibliche Art, bestimmt werden, solches fällt einem jeden in die Augen. Denn, wenn wir auf diese Art zu handeln bestimmt werden, so ist zwar der Grund von der Handlung in uns selbst vorhanden, aber wir können nicht sagen, daß dieser Grund in unserer Gewalt stehet. (§. 7. præcogn.) Will man also den Verfasser hier vertheidigen, so muß man behaupten, daß er die Redensart: Es stehet etwas in unserer Gewalt, in diesem Absatze in einem weitern Verstande genommen, als es oben von ihm geschehen ist. Nämlich er behauptet hier, daß ein Grund zu handeln in unserer Gewalt stehet, wenn wir uns selbst zum Handeln bestimmen, es mag nun durch eine physische Nothwendigkeit, oder nach Will-

kühr

kühr geschehen. Und also denkt der Verfasser auf folgende Art: Der Grund, warum wir handeln, ist entweder in uns vorhanden, oder gar nicht. Wenn der Grund, warum wir handeln, gar nicht in uns selbst vorhanden, so handeln wir vermittelst eines physischen Zwangs. Wenn der Grund, warum wir handeln, gar nicht in uns selbst anzutreffen, so muß er bloß außer uns vorhanden seyn. Folglich, wenn wir vermittelst eines physischen Zwangs handeln, ist der Grund, warum wir handeln, außer uns vorhanden (ratio agendi est mere externa). Wenn aber einer wollte eine physische gezwungene Handlung in dem weiten Verstande nehmen, daß er auch diejenige Handlungen, wodurch wir von unserer eigenen Natur unwidertreiblich bestimmt werden, so nennte, so könnte er die Erklärung des Verfassers brauchen, und dabey die Redensart: Etwas stehet in unserer Gewalt, in der Bedeutung nehmen, in welcher sie vom Verfasser §. 7. Vorber. genommen worden, ohne daß man ihn deswegen eines Fehlers beschuldigen würde. Siehe des Professors Baumgartens Metaphysik §. 710., wo er von einem innern physischen Zwange (interna coactione physica) redet. Wir haben aber schon angemerkt, daß der Verfasser, durch einen physischen Zwang, bloß einen äußern Zwang verstehet.

β) Man muß von einer physisch (äußeren) gezwungenen Handlung eine in etwas, oder zum Theil gezwungene Handlung

(actionem coactam secundum quid talem, s. invitam, per violentiam secundum quid talem) wohl unterscheiden. Wenn der Grund von einer Handlung nur zum Theil in einer äußern Gewalt, so nennt sie der Verfasser eine zum Theil gezwungene Handlung. Man marterte einige von den ersten Christen so lange, bis sie von Christo abfielen. Diese Verleugnung Christi war keine physisch gezwungene Handlung, sondern nur eine in etwas gezwungene Handlung. Cajus ist ein liederlicher, boshafter und dummer Kerl. Die Sempronia will ihn deswegen nicht zum Ehegatten haben. Allein, ihre Mutter ist geizig. Sie spricht: Der Kerl hat Geld, du sollst ihn nehmen, oder ich prügle dich zu todte. Die Mutter giebt, diesem zufolge, ihrer Tochter im Bette einige Tage nach einander Morgenbrod vom Stocke. Sie kriegt drey Tage nichts zu essen und zu trinken. Die Mutter nimmt ihr die Perlen und Edelgesteine wieder, so sie ihr ehedessen geschenkt, und schwört, daß sie keinen guten Tag bekommeu soll, wofern sie den braven und wohlhabenden Mann nicht nehmen wird. Endlich entschließt sich die Sempronia, den Kerl zu heyrathen. Hier ist zwar einiger Grund in einer äußern Gewalt enthalten, warum die Sempronia den Menschen heyrathet. Allein der Grund ist doch auch in ihr selbst vorhanden, indem sie sich, durch die Vorstellungen der Uibel, welche ihr zugefüget werden, selbst bestimmt, auf diese Art zu handeln. Sie ist nicht auf eine unwidertreibliche Art von außen so gezwungen worden, daß das

Ge-

Gegentheil von dieser Handlung gar nicht in ihrer Gewalt gestanden. Keinesweges. Sie hätte ja die ihr zugefügten Uibel erdulden können, und denn hätte sie nicht nöthig gehabt, den Kerl zu nehmen. Sie hat also nicht, vermittelst eines physischen Zwangs, gehandelt, sondern man spricht, daß ihre Handlung nur zum Theil gezwungen worden. Wenn die Jungfern Kinder kriegen, und man fragt sie, warum sie es gethan? so pflegen sie nicht selten zu antworten, daß sie dazu gezwungen worden. Und gesetzt, daß einer von diesen Jungfern der Degen auf die Brust gesetzt worden, wodurch sie sich entschließt, ihren Tyrannen darüber zu lassen, so hat sie doch nicht, vermittelst eines physischen Zwangs, gehandelt. Es findet hier nur ein bedingter, oder sittlicher Zwang Statt. Sie ist zum Theil gezwungen worden, konnte aber immer dabey auch anders handeln.

γ) Eine, vermittelst eines physischen Zwangs, geschehene Handlung verdienet nicht den Namen einer Handlung, im eigentlichen Verstande. Man bestimmt sich ja nicht selbst dazu. Der Grund davon ist nur in einem Dinge vorhanden, so außer uns existiret, und wer will eine solche Veränderung eine Handlung, im eigentlichen Verstande, nennen? Die also, durch eine äußere Gewalt, physisch gezwungene Handlungen sind eigentliche Leiden. Met. §. 110. Man nennt diese Handlungen schlechthin gezwungene Handlungen (actiones coactas). Will man also die an-

dere

dere Handlungen benennen, wozu wir uns selbst durch eine äußerliche Gewalt bestimmen, so muß man sagen: Handlungen, die in etwas gezwungen sind (actiones *secundum quid* coactæ). (lit. β)

δ) Ein allgemeiner Harmonist nimmt nicht an, daß eine einige endliche Substanz in die andere, im eigentlichen Verstande, wirkt. Folglich kann er auch nicht gezwungene Handlungen im eigentlichen Verstande annehmen. Wenn wir zu dem §. 163. kommen, werden wir weiter von den gezwungenen Handlungen handeln.

2) **Wir können nicht physisch gezwungen werden, unsern Verstand, unsere Vernunft und Urtheilungskraft zu gebrauchen.** Diesen Satz beweisen wir auf folgende Art:

Wenn der hinreichende Grund, warum wir, mit dem Gebrauche der Vernunft, des Verstandes und der Urtheilungskraft, handeln, nicht bloß in anderen Dingen enthalten seyn kann, die außer uns vorhanden, so folgt, daß wir nicht physisch gezwungen werden können, mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zu handeln.

Nun ist das erste wahr, daß der hinreichende Grund, warum wir, mit dem Gebrauche der Vernunft, des Verstandes und der Urtheilungskraft, handeln, nicht bloß in andern Dingen, die außer uns vorhanden, enthalten seyn kann;

Folg-

Folglich ist auch das letzte wahr, daß wir nicht physisch gezwungen werden können, mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zu handeln. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung einer physisch gezwungenen Handlung erweislich. Denn, wenn man vermittelst eines physischen Zwangs handelt, wird man bloß von außen zum Handeln bestimmt, und der Grund ist gar nicht in uns zu suchen, warum wir handeln. (n. 1. lit. α, β.) Wenn einer also auf die Art handelt, daß der Grund davon nicht bloß in Dingen, die außer ihm vorhanden, enthalten, so handelt er nicht vermittelst eines physischen Zwangs. Der Untersatz ist daher klar, weil der Grund, von dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft, in einer vorhergehenden Aufmerksamkeit und Reflexion enthalten seyn muß. (§. 29, 30, 31.) Die Aufmerksamkeit und Reflexion aber sind solche Handlungen, wozu wir uns selbst nach Gefallen bestimmen, und die in unserer Gewalt stehen. Siehe §. 56.

Ad §. 42.

1) Der Wille und Nichtwille kann auch nicht physisch gezwungen werden. Beweis.

Wenn man nicht physisch gezwungen werden kann, mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zu handeln, und, ohne den Gebrauch dieser Kräfte, der Wille und Nichtwille nicht ausgeübet werden kann, so folget, daß man auch nicht, vermittelst eines physischen Zwangs, etwas wollen, oder nichtwollen könne.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß man nicht physisch gezwungen werden kann, mit dem Gebrauch des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zu handeln, und daß ohne Gebrauch dieser Kräfte der Wille und Nichtwille nicht ausgeübet werden kann.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß man nicht, vermittelst eines physischen Zwangs, etwas wollen, oder nicht wollen könne.

Der Untersatz hat zwey Theile. α) Man kann nicht physisch gezwungen werden, mit dem Gebrauch des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zu handeln. Und dieser Satz ist in dem vorigen §. 42. bewiesen worden. β) Ohne Gebrauch des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft kann man nicht wollen, oder nichtwollen. Und dieses ist §. 35. Zus. 1. bewiesen worden. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, wenn der Wille und Nichtwille in seinen Handlungen von dem Gebrauch des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft abhängt, so richtet er sich nach diesen. Der Grund also, warum man etwas will, oder nicht will, ist in dem Gebrauche dieser Kräfte enthalten, und weil der Grund von diesem in uns selbst vorhanden, so muß auch der Grund vom Wollen, oder Nichtwollen nothwendig in uns selbst anzutreffen seyn. Der Grund von unserm Wollen, oder Nichtwollen kann also nicht in einer bloßen äußerlichen Gewalt vorhanden seyn. Es ist also offenbar, daß, weil aa) der Gebrauch der erwehnten Kräfte keinen physischen Zwang leidet, und bb) unser Wollen und Nichtwollen sich

nach

nach diesem Gebrauche richtet, unser Wille und Nichtwille keinen physischen Zwang leidet.

2) Die Erfahrung bestättiget den Satz, daß unser Wille und Nichtwille nicht durch einen physischen Zwang zum Handeln bestimmt werden kann. Es giebt Leute in der Welt, die man ermordet, aber nicht gezwungen hat, wider ihre Erkenntniß etwas zu wollen, oder zu nicht wollen. Wie grosse und erstaunliche Marter hat man nicht vielen von den ersten Christen zugefüget, allein, alle äußere Gewalt ist nicht im Stande gewesen, sie zu bewegen, die Verleugnung Christi zu wollen. Man legt Leute auf die Folterbank, man ziehet ihnen die spanischen Stiefeln an, und braucht alle andere Zwangsmittel, wodurch man sie zum Wollen bewegen will. Aber öfters vergebens.

Anmerkung.

Wenn hinreichende Bewegungsgründe zum Wollen, oder Nichtwollen vorhanden, so muß auch das Wollen, oder Nichtwollen gesetzt werden. (§. 36. Zus. 1.) Weil nun ein Mensch dem andern Bewegungsgründe zum Wollen, oder Nichtwollen beybringen kann, so ist klar, daß ein Grund in den Handlungen eines Menschen vorhanden seyn kann, woraus begreiflich, warum der andere etwas will, oder nichtwill. Wollte man hieraus schließen, daß der Wille und Nichtwille gezwungen werden kann, so geben wir dieses gerne zu. Nur muß man wohl bemerken, daß dieser Zwang kein äußerlicher physischer, sondern ein sittlicher sey, der mit der Natur des Willens und Nichtwillens völlig übereinstimmt.

Denn,

Denn, wenn ich jemand Bewegungsgründe zum Handeln beybringe, so mache ich nur, daß er durch seine eigene Kraft eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und des Bösen in sich hervorbringt. Durch diese seine Erkenntniß bestimmt er sich selbst zum Wollen, und Nichtwollen. Wenn aber der Wille und Nichtwille durch eine Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt wird, so kann man nicht sagen, daß der Wille bloß von außen zum Handeln bestimmt worden; folglich findet hierbey kein physischer Zwang Statt, und dieses widerspricht im geringsten nicht der Natur des Willens und Nichtwillens, welche darinn bestehet, nach vorhergegangener allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen, zu wollen, und zu nichtwollen. (§. 34, 36.) Man siehet hieraus ein, daß man sagen kann, daß der Wille und Nichtwille gezwungen und auch nicht gezwungen werden kann, nachdem man das Wort: gezwungen, nimmt. Verstehet man einen äußern physischen Zwang, so ists unmöglich, daß der Wille gezwungen werde. Verstehet man aber einen sittlichen Zwang (coactionem secundum quid talem, s. moralem), so kann der Wille allerdings gezwungen werden. Und daher ist die Redensart gekommen, daß man einem schon den Willen machen könne, und die Regel der Stoiker und Rechtsgelahrten: **Ein gezwungener Wille ist auch ein Wille**, Voluntas (secundum quid) coacta est etiam voluntas. Man lese hierbey des hamburgischen Senioris, **Wagners**, Abhandlung von der Freyheit des Willens p. 175. des Herrn Justizrath Scheids Ethic. philos. p. 220. 224. **Carpovs** Theol. nat. dogm. P. I. C. III. §. 304. *Schomeri* Theol. mor. p. 107. Koehlers Exercit.

cit. I. N. §. 187. Conf. 4. p. 33, 34. Glafeys Recht der Vernunft p. 53. u. f. w. Siehe auch meine Abhandlung von der Freyheit p. 133. u. f w. Man pflegt sonst zu lehren, daß der Wille zwar nicht zum Wollen und Nichtwollen, doch aber zu denjenigen Handlungen, welche von dem Wollen und Nichtwollen abhängen, gezwungen werden können. Allein man unterscheidet hier nicht alles dasjenige, was man unterscheiden sollte. Ich habe deswegen in meiner Abhandlung von der Freyheit §. 80. Col. III. mich bemühet, die hier obschwebende Verwirrung auf folgende Art ordentlich zu heben. 1) Ist die Rede von einem physischen Zwange, so kann der Wille weder zu dem Wollen und Nichtwollen (actibus elicitis), noch zu denjenigen Handlungen, welche davon abhängen (actibus imperatis), gezwungen werden. α) Was das Wollen und Nichtwollen betrifft, so haben wir in dem Absatze selbst dargethan, daß dieses keinen physischen Zwang leidet. β) Was die übrige willkührliche Handlungen, die von unserm Wollen und Nichtwollen abhängen, anbelangt, so müssen diese nach Gefallen geschehen, und in unserer Gewalt stehen. (§ 7. Vorber.) Folglich kann der Wille auch nicht zu diesen physisch gezwungen werden. γ) Verstehet man aber durch die actus imperatos diejenige Bewegungen des Körpers, die von unserm Willen und Willkühr abzuhängen pflegen, und abhängen können. Z. E. Die Bewegungen der äußeren Gliedmaßen, der Arme, Füsse, u. f. w. so kann einer zu diesen physisch gezwungen werden. Allein aa) das heißt nichts, wenn man hier behauptet, daß der Wille physisch gezwungen wird, indem dieser solchen Zwang gar nicht leidet, und das Gegentheil wollen kann,

wenn der Körper zu gewissen Bewegungen physisch gezwungen wird. Wie der Körper der ersten Christen zu den Altären der Götzen, vermittelst eines physischen Zwangs, hingeschleppt wurde, verabscheuete ihre Seele zugleich diese Handlung, und man kann nicht sagen, daß ihr Wille in diesem Falle physisch gezwungen worden. Siehe Jo. Fr. König in theol. pos. acroam. §. 196. p. 101. bb) Die Bewegungen des Körpers, wozu man physisch gezwungen wird, hängen gar nicht von unserm Willen und Willkühr ab. Folglich kann man sie auch nicht, in sofern sie physisch gezwungen werden, actus imperatos nennen. cc) Man darf die actus imperatos nicht auf die Bewegungen der Gliedmaßen des Körpers einschränken, denn alle Handlungen der Seele, die von unserm Wollen und unseren willkührlichen Begierden abhängen, verdienen diesen Namen. Z. E. Die Aufmerksamkeit, Reflexion, Empfindungen, Einbildungen, Vernunftschlüße, u. s. w. in sofern diese Handlungen von unserm Willkühr abhängen. Siehe Buddei philos. pract. p. 28. *Hollazii* exam. theol. p. 616. 2) Ist aber die Rede von einem bedingten sittlichen Zwange (coactione secundum quid tali), so kann der Wille, sowohl in Absicht auf die actus elicitos, als auch in Absicht auf die actus imperatos gezwungen werden. Zu den ersten wird man durch Vorstellungen, und zu den letzteren, vermittelst der actuum elicitorum gezwungen, und also kann man nicht einmal sagen, daß man unmittelbar zu den actibus imperatis sittlich gezwungen werden kann. Siehe Wagner l. c. §. 82. p. 175. u. s. w. *Schomeri* theol. mor. l. c.

Ad

Ad §. 44.

Der Verfasser will in dem §. 45. beweisen, daß die Handlungen des Willens und Nichtwillens zu den willkührlichen gehören. Diesem zufolge erkläret er weitläufig in diesem Absatze, was der Willkühr und eine willkührliche Handlung sey.

1) Der Willkühr (spontaneitas) ist ein innerlicher wirkender Grund, wodurch ein Ding, ohne Hilfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen, sich zu verschiedenen Handlungen bestimmen kann. Zum Willkühr wird also erfodert α) ein Grund (principium) oder etwas, welches macht, daß ein Ding vielmehr so, als anders, beschaffen. Im Deutschen kann man nicht wohl rationem und principium mit einem Worte von einander unterscheiden. Man nennt alles beydes einen Grund. Man sollte denken, daß principium auf Deutsch, durch eine Ursache, gegeben werden könnte. Allein, das Wort: Ursache (causa) gehet nicht so weit, als principium. Alles, was den Grund von einem Dinge in sich enthält, nennt man ein principium. Nun enthält es entweder den Grund der Möglichkeit, oder der Wirklichkeit in sich. Im letzten Falle wird das principium eine Ursache genennt. Die Vördersätze (præmissæ) enthalten einen Grund von dem Schlußsatze in sich. Derowegen nennt man sie principia davon. Der Vater enthält einen Grund von seinem Sohne in sich. In sofern heißt er ein principium von ihm. Das Wesen enthält

den Grund von der Möglichkeit der veränderlichen Bestimmungen (modorum) eines Dings in sich, und deswegen nennt man auch das Wesen ein principium von derselben. β) Zum Willkühr wird ein innerliches principium erfodert. Ein principium heißt alles das, was einen Grund von etwas in sich enthält. (lit. α.) Der Grund ist entweder ein innerer, oder äußerer. Im ersten Falle wird es ein inneres, und im andern ein äußeres principium genennt. Die Kraft meiner Seele ist ein principium intrinsecum von ihren allgemeinen deutlichen Begriffen und Vernunftschlüßen, denn der Grund von diesen Handlungen ist in ihr selbst vorhanden. Hingegen ist der Vater ein principium extrinsecum von seinem Sohne, in sofern der Grund von dem Sohne nicht in ihm selbst, sondern in seinem Vater, so außer ihm vorhanden, anzutreffen ist. γ) Nicht ein jedes inneres principium kann ein Willkühr genennt werden. Der innere Grund muß ein wirkender seyn (principium efficiens). Diesen Begriff entwickeln wir auf folgende Art:

Ein principium heißt alles das, was den Grund von etwas in sich enthält.

Es

Es enthält aber den Grund von etwas in sich

entweder bloß, in Absicht auf die Erkenntniß eines denkenden Wesens,
|
ein analytisches, oder logisches principium, (principium analyticum, s. logicum.)

oder an sich, ohne auf unsere, oder andere Erkenntniß zu sehen,
|
ein synthetisches, oder metaphysisches principium, (principium syntheticum, s. metaphysicum.)

Ein principium syntheticum enthält den Grund in sich

entweder von der Möglichkeit,
|
principium essendi.

oder von der Wirklichkeit,
|
principium fiendi.

Dieses enthält den Grund von etwas in sich,

entweder bloß, durch die Wegräumung einer Hinderniß,
|
principium removens.

oder nicht,
|
principium efficiens, (eine wirkende Ursache.)

Z. E. Ein Gegentheil enthält einen analytischen Grund von dem andern in sich, in sofern das eine bloß aus dem andern erkannt werden kann. Derowegen ist ein Gegentheil (oppositum) ein analytisches principium von dem andern. Die zufällige Welt machts nicht, an sich betrachtet, ohne auf unsere Erkenntniß zu sehen, daß Gott vielmehr existiret,

als nicht, sondern die Wirklichkeit Gottes kann aus der Zufälligkeit der Welt nur erkannt werden. Daher ist die zufällige Welt kein synthetisches, sondern nur ein analytisches principium von der Wirklichkeit Gottes. Gott aber macht es, an sich betrachtet, ohne auf unsere Erkenntniß zu sehen, daß die Welt vielmehr existiret, als nicht. Derowegen ist er ein synthetisches principium von der Welt. Das Wesen machet an sich, daß die veränderlichen Bestimmungen eines Dings ihm zukommen können. Folglich ist das Wesen ein synthetisches principium von der Möglichkeit der veränderlichen Bestimmungen (modorum), und also ist das Wesen ein principium essendi von den veränderlichen Bestimmungen eines Dings (essentia est principium essendi modorum). Wenn ich die Fensterladen wegthue, so enthalte ich einen Grund von der Wirklichkeit des Lichts in der Stube. Folglich bin ich ein principium fiendi davon. Allein, weil ich nur, durch die Wegschaffung einer Hinderniß, den Grund von der Wirklichkeit des Lichts in der Stube in mir enthalte, so bin ich eine wegräumende Ursache (principium removens) davon. Die Sonne aber enthält auch einen Grund von der Wirklichkeit des Lichts in sich, und also ist sie ebenfalls ein principium fiendi davon. Allein, weil sie nicht bloß, durch die Wegräumung der Hinderniße, den Grund davon in sich enthält, so ist sie das principium efficiens (wirkende Ursache). Hieraus sehen wir ein, was der Verfasser verstehet, wenn er den Willkühr ein

prin-

principium efficiens nennt. Nämlich, er muß aa) einen synthetischen Grund von gewissen Bestimmungen in sich enthalten. Es ist also nicht genug, daß gewisse Veränderungen bloß daraus erkannt werden können. bb) Er muß nicht allein von der Möglichkeit gewisser Handlungen, sondern von wirklichen Handlungen einen synthetischen Grund in sich enthalten. cc) Diesen Grund der Wirklichkeit darf er nicht bloß, durch die Wegschaffung der Hindernisse, in sich haben. Er muß selbst gewisse Handlungen hervorbringen, und wirklich machen. d) Man muß durch den Willkühr, ohne Hilfe anderer äußerlichen wirkenden Ursachen, (sine concursu aliorum principiorum efficientium extrinsecorum) handeln können. Eine Uhr hat zwar ein inneres wirkendes principium in sich, allein sie kann nicht, ohne Hilfe äußerer wirkenden Ursachen, durch ihr inneres principium handeln. Der Uhrmacher muß die Uhr erst aufziehen, und zum Handeln bestimmen, ehe sie handeln kann. Allein, wenn ich Schlüsse mache, so handle ich durch meine eigene Kraft, ohne Hilfe anderer endlichen wirkenden Ursachen, indem ich nicht, wie eine Uhr, zum Schließen aufgezogen, oder auf eine andere Art von außen, durch einen reellen Einfluß dazu bestimmt worden bin. e) Soll man einen Willkühr haben, so muß man endlich durch diesen innern Grund zu verschiedenen, oder entgegen gesetzten Handlungen sich bestimmen können. Man muß unter einerley Umstände die Handlung thun, und auch lassen können, und es muß

also eine Handlung seyn, die in unserer Gewalt stehet. Hierbey ist zu merken a) der Verfasser nimmt das Wort: spontaneitas, in einer engern Bedeutung, als die Wolfianer, die alten Weltweisen, und meisten Gottesgelahrten. Die Wolfianer sagen mit dem Aristoteles, daß uns eine spontaneitas auch, in Absicht auf die physische nothwendige Bewegungen unseres Körpers, welche durch seine eigene Kraft hervorgebracht werden, zukommt. Allein, alsdenn geben sie, wenn sie gescheut sind, spontaneitatem nicht auf Deutsch, Willkühr, sondern Selbstthätigkeit. Weil ich in der vorläufigen Abhandlung beym §. 7. alles gesagt habe, was hier zu erinnern nöthig wäre, so brauche ich an diesem Orte nicht weitläuftiger zu seyn: b) Es fragt sich, wie nimmt der Verfasser hier das Wort: Willkühr? Nimmt er es für das Vermögen eines denkenden Wesens, oder für den abgesonderten Begriff einer willkührlichen Handlung (abstractum actionis arbitrariæ)? Daß das letzte nicht gesagt werden kann, ist leicht einzusehen. Folglich nimmt er es in der ersten Bedeutung. Allein, wie ein Vermögen überhaupt (potentia activa, seu facultas) sowohl in actu primo, als auch in actu secundo, betrachtet werden kann, so ists ebenfalls erlaubt, den Willkühr, sowohl in actu primo, als auch in actu secundo, zu betrachten. Der Willkühr in actu primo kömmt uns auch alsdenn zu, wenn wir nicht willkührlich handeln. Hingegen der Willkühr in actu secundo kömmt uns alsdenn erst zu, wenn wir unsern Willkühr

kühr wirklich ausüben. Wenn die ersten Christen zu den Altären der Götzen hingeschleppt wurden, hatten sie zwar den Willkühr in actu primo, aber nicht, in Absicht auf die gezwungene Bewegungen ihrer Gliedmaßen, in actu secundo. Wenn man im tiefen Schlafe liegt, hat man ebenfalls den Willkühr in actu primo, aber, weil man in diesem Zustande keine wirkliche willkührliche Handlung ausübt, so kömmt uns hier kein Willkühr in actu secundo zu. Daß der Verfasser den Willkühr in actu secundo nimmt, ist daher klar, weil er ihn ein principium intrinsecum efficiens nennt, welches ein Prädikat ist, so von keinem blossen Vermögen (in actu primo) gesagt werden kann. Ein Vermögen in actu secundo ist von der handelnden Kraft nicht unterschieden. Folglich verstehet der Verfasser durch den Willkühr die willkührlich handelnde Kraft. Es fragt sich aber, ob es gut sey, daß der Willkühr in actu secundo erkläret wird? Meiner Einsicht nach wäre es besser, denselben in actu primo zu erklären, denn wenn man nicht den Willkühr für das abstractum einer willkührlichen Handlung nimmt, so verstehet man dadurch mehrentheils das blosse Vermögen, so zu handeln. Wenn wir nicht wirklich willkührlich handeln, so kann man nicht, nach der Erklärung des Verfassers sagen, daß uns ein Willkühr zukömmt, und dieses scheinet den Begriff gar zu sehr einzuschränken. Wenn man diese Anmerkung als richtig annehmen will, so kann man den Willkühr durch ein Vermögen eines Dings erklären, durch eine innere wir-

kende Ursache, ohne Hilfe anderer äußeren wirkenden Ursachen, sich zu entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen. c) Wenn der Verfasser sagt, daß zum Willkühr erfodert wird, daß man ohne Hilfe äußerer wirkenden Ursachen muß handeln können, so ist seine Absicht im geringsten nicht, die Mitwirkung Gottes zu leugnen. Wenn also der Begriff des Verfassers in dieser Absicht völlig bestimmt seyn soll, so muß es heißen: **ohne Hilfe anderer endlichen wirkenden Ursachen.** d) Es scheint endlich auch nicht bestimmt genug zu seyn, wenn es ein Vermögen genennt wird, sich zu verschiedenen Handlungen (ad actiones diversas) zu bestimmen: aa) Man setze den Fall, daß unsere Seele ein Ding wäre, so in einer unverrückten Ordnung, ohne Hilfe anderer endlichen wirkenden Ursachen, alle ihre innere Veränderungen, auf eine physisch nothwendige Art, durch ihre eigene Kraft hervorbrächte, so, wie der Verfasser glaubt, daß die Seelen der **Wolfianer** nach ihrem Lehrgebäude beschaffen sind. Weil man nun von den nachfolgenden Begierden und Verabscheuungen einer solchen Seele behaupten muß, daß sie von den vorhergehenden Empfindungen, Einbildungen u. s. w. verschieden sind, so ist klar, daß man dieser maschinenmäßigen Seele ein Vermögen, ohne Hilfe anderer endlichen wirkenden Ursachen, durch ein inneres principium efficiens, sich zu verschiedenen Handlungen zu bestimmen, beylegen muß. Wer aber will ihr deswegen einen Willkühr zueignen? Man muß deswegen diese verschiedene Handlungen

genauer bestimmen. Soll man einen Willkühr haben, so muß man ein Vermögen haben, Handlungen zu thun und zu unterlassen, und zwar müssen wir unter einerley Umständen (hic & nunc) dieses Vermögen besitzen. Eine Maschine kann auch unter verschiedenen Umständen, zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Handlungen thun. Sie bewegt sich bisweilen erst nach Osten, und in einer Minute bewegt sie sich nach Westen. Allein deswegen kömmt ihr kein Willkühr zu. Denn, wie sie nach Osten gieng, zu der Zeit hatte sie nicht das Vermögen, nach Westen zu gehen, und wie sie nach Westen sich bewegte, zu der Zeit kam ihr nicht das Vermögen zu, sich nach Osten zu bewegen. Sie hatte nicht zu gleicher Zeit das Vermögen, nach Osten, und nach Westen sich zu bewegen. Hingegen, wenn wir willkührlich handeln, so kömmt uns zu gleicher Zeit, unter einerley Umständen, ein Vermögen zu handeln, und das Gegentheil von der Handlung auszuüben. Wenn das Dintenfaß auf einem Tische stehet, die Feder ist schon eingetunkt worden, das Papier liegt fertig, und ich habe die Feder in der Absicht in der Hand, daß ich schreiben will, unter eben diesen Umständen, zu eben dieser Zeit habe ich das Vermögen zu schreiben, und das Vermögen nicht zu schreiben. Man siehet ohne mein Erinnern ein, daß, wenn man behauptet, daß, wer einen Willkühr haben soll, zugleich das Vermögen besitzen muß, eine Handlung und ihr Gegentheil zu thun, der Verstand nicht dieser sey, daß man zugleich zwo einander

schnur-

schnurstracks entgegengesetzte Handlungen auf die Art ausüben könnte, daß sie alle beyde zugleich zur Wirklichkeit kämen. Keinesweges. Kein Mensch hat, z. E. das Vermögen, zu gleicher Zeit zu schreiben, und nicht zu schreiben. Das Wort: zugleich, gehet also nicht auf die beide einander schnurstracks entgegengesetzte Handlungen, sondern auf das Vermögen zu handeln. In dem Augenblicke, da ich das Vermögen zu schreiben habe, besitze ich zugleich das Vermögen, nicht zu schreiben. Aus diesen Anmerkungen insgesammt siehet man ein, daß, wenn man ganz bestimmt reden will, man alsdenn den Willkühr durch ein Vermögen erklären muß, ohne Hilfe anderer äußeren endlichen wirkenden Ursachen, durch eine innere wirkende Ursache sich unter einerley Umständen zum Handeln und dessen Gegentheil zu bestimmen. Hiemit kömmt die Erklärung des Professors Baumgartens in seiner Metaphysik §. 712. von dem Willkühr (arbitrio) überein, wenn er spricht, daß der Willkühr ein Vermögen, nach Gefallen zu begehren und zu verabscheuen, sey.

2) Eine Handlung, welche von dem Willkühr abhängt, wird eine willkührliche Handlung (actio spontanea, i. e. arbitraria) genennt. Z. E. Das Schreiben ist, in Absicht auf mich, eine willkührliche Handlung, denn ich habe mich durch meinen Willkühr dazu bestimt. Es ist eine Handlung, die in meiner Gewalt stehet, die ich unter einerley Umständen thun

und

und lassen kann. Man vergleiche hiemit die Anmerk. und Erl. bey dem §. 7. Vorber.

Anmerkung.

Es wird hier angemerkt, daß das Wort: spontaneitas, zweydeutig sey. 1) Wird es für den Willkühr genommen. In diesem Verstande nimmt es der Verfasser, und einige wenige andere, die man zum Theil in Sorani Lexico finden kann. Bey diesen ist also spontaneitas und arbitrium einerley. 2) Wird das Wort: spontaneitas, in einer weitern Bedeutung genommen, da man es, durch einen innern Grund zu handeln, erkläret, und denn muß man es auf Deutsch: eine Selbstthätigkeit, nennen. In diesem weitesten Verstande wird es von den mehresten genommen, und dieses um so viel mehr, weil man ein eigenes Wort hat, arbitrium, wodurch man den Willkühr, als eine Art der Selbstthätigkeit, benennen kann. Siehe Erl. und Anmerk. bey dem §. 7. Vorber.

Ad §. 45.

Die Handlungen des Willens und Nichtwillens müssen zu den willkührlichen Handlungen gerechnet werden. Beweis.

Alle Handlungen, welche in willkührlichen Handlungen gegründet sind, müssen zu den willkührlichen Handlungen gerechnet werden.

Nun

Nun aber sind die Handlungen des Willens und Nichtwillens in willkührlichen Handlungen gegründet.

Folglich müssen auch die Handlungen des Willens und Nichtwillens zu den willkührlichen Handlungen gerechnet werden.

Der Obersatz erhellet aus der Erklärung einer Handlung, die zu den willkührlichen gerechnet wird. Nämlich, eine Handlung wird entweder nächstens (unmittelbar) durch den Willkühr gewirkt, oder nur mittelbarer Weise. Im ersten Falle heißt sie schlechthin eine willkührliche Handlung (actio spontanea), und im andern Falle wird sie eine Handlung genennt, die zu den willkührlichen gerechnet wird (refertur ad actiones spontaneas), weil die Handlungen, welche zu den willkührlichen gerechnet werden, nur mittelbarer Weise (mediantibus actionibus spontaneis) von dem Willkühr abhängen, so ist offenbar, daß sie in den eigentlichen willkührlichen Handlungen ihren Grund haben, warum sie vielmehr so, als anders, beschaffen sind. Der Untersatz muß bewiesen werden, und dieses kann auf folgende Art geschehen:

Alle Handlungen, die in den Handlungen der Reflexion gegründet, sind in willkührlichen Handlungen gegründet.

Nun sind aber alle Handlungen des Willens und Nichtwillens in den Handlungen der Reflexion gegründet.

Folglich sind alle Handlungen des Willens und Nichtwillens in willkührlichen Handlungen gegründet.

Der Obersatz ist daher klar, weil die Handlungen der Reflexion willkührliche Handlungen sind, welches man mit leichter Mühe einsehen kann. Denn die Reflexion ist eine fortgesetzte Aufmerksamkeit. (§. 28.) Daß wir aber unsere Aufmerksamkeit, in Absicht auf einen gewissen Gegenstand, fortsetzen, ist eine Handlung, die in unserer Gewalt stehet, und völlig von unserm Willkühr abhängt. (§. 44.) Der Untersatz wird so bewiesen:

Alle Handlungen, die in dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft gegründet, sind in den Handlungen der Reflexion gegründet.

Nun aber sind die Handlungen des Willens und Nichtwillens in dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft gegründet.

Folglich sind die Handlungen des Willens und Nichtwillens in den Handlungen der Reflexion gegründet.

Der Obersatz ist aus dem §. 29, 30. erweislich. Denn, wenn der Verstand ausgeübet werden soll, muß man nothwendig vorher aufmerksam seyn, und reflektiren. (§. 29.) Weil nun die Vernunft der Verstand selbst ist, in sofern er auf die Verknüpfung der Dinge gehet, (§. 30.) so erhellet, daß auch die Vernunft, wenn sie ausgeübet werden soll, nothwendig die Handlungen der Reflexion voraussetzt.

setzt. Was also in dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft gegründet, ist auch in den Handlungen der Reflexion gegründet, denn rationatum rationati est etiam rationatum rationis. Der Untersatz ist aus dem §. 35. Zus. 1. erweislich.

Anmerkung.

In dieser Anmerkung kömmt nichts vor, als was wir in dem Absatze selbst beygebracht haben. Nämlich, daß man einen Unterschied zwischen Handlungen machen muß, die zu den willkührlichen gerechnet werden, und eigentlichen willkührlichen Handlungen. Wir haben auch oben beym §. 6. Sch. ein Beyspiel angeführet, um diesen Unterschied in sein völliges Licht zu setzen. Wir wollen also hier vielmehr anmerken, daß der Verfasser in seiner psych. emp. erinnert, daß sowohl die Handlungen, die zu den willkührlichen gerechnet werden, als die eigentliche willkührliche Handlungen (actiones spontaneæ) willkührliche Handlungen überhaupt genennt werden können. Und wenn man auf den Begriff der willkührlichen Handlungen Achtung giebt, wird man leicht einsehen, daß er auch auf diejenige Handlungen paßt, von welchen man spricht, daß sie zu den willkührlichen gerechnet werden. Ich schließe so:

Alle Handlungen, die von dem Willkühr abhängen, sind willkührliche Handlungen.

Nun sind aber alle Handlungen, die zu den willkührlichen gerechnet werden, so beschaffen, daß sie von dem Willkühr abhängen.

Folg-

Folglich sind auch alle Handlungen, die zu den willkürlichen gerechnet werden, willkürliche Handlungen zu nennen.

Der Obersatz ist aus der Erklärung einer willkürlichen Handlung (§. 44. n. 2.) erweislich. Und der Untersatz ist aus dem Begriffe von den Handlungen klar, welche zu den willkürlichen gerechnet werden. Denn sie sind ja in willkürlichen Handlungen gegründet. Folglich sind sie auch in dem Willküre vermittelst der willkürlichen Handlungen gegründet. Folglich hängen sie auch mittelbarerweise (mediate & indirecte) von dem Willkür selbst ab. Wir können also die Handlungen des Willens und Nichtwillens, das Wollen und Nichtwollen, willkürliche Handlungen überhaupt nennen.

Ad §. 46.

Es wird hier bewiesen, daß die Seele nichts wolle, was ihr nicht gefällt, und daß sie nicht nichtwolle, was ihr nicht mißfällt. Zu dem Ende wird vorläufig erkläret, was gefallen und mißfallen heißt.

1) Wenn wir eine Vollkommenheit an einem Dinge uns vorstellen, so gefällt es uns. Wenn wir aber eine Unvollkommenheit uns an demselben vorstellen, so mißfällt es uns. Z. E. Wenn man zu einer Stadt hinein fährt. Man sieht nichts als lauter alte baufällige Häuser. Die Gesichter, die uns begegnen, sehen gefährlich aus. Die Strassen und Gassen sind sehr unregelmässig und unrein. Die Bett-

ler laufen in der schweren Menge herum, und man entdecket allenthalben Unvollkommenheiten. So spricht man, die Stadt mißfällt uns. Hingegen, wenn man in eine andere Stadt hinein kömmt. Man sieht da die prächtigsten Palläste, die schönsten Gebäude, regelmäßige Strassen. Die Personen, welche uns begegnen, sehen schön aus, und man entdeckt daselbst allenthalben Vollkommenheiten. In diesem Falle heißts, daß die Stadt uns gefällt. Was eine Vollkommenheit setzt, ist gut, und was eine Unvollkommenheit hervorbringt, ist böse. (§. 15.) Hieraus ist klar, daß wir dasjenige, was uns gefällt, als gut, was uns aber mißfällt, als böse uns vorstellen. Was gut und böse ist, ist entweder an sich, oder in einem gewissen Verhältnisse, also. Folglich kann uns auch etwas entweder an sich, oder in einem gewissen Verhältnisse, gefallen oder mißfallen. Eine schöne, verständige und tugendhafte Jungfer ist an sich gut, und deswegen gefällt sie uns an sich. Hingegen wenn es heißt: Entweder 4 Reichsthaler ausgezahlt, oder einen Monat ins Gefängniß; so ist die Geldstrafe nicht an sich gut: Derowegen gefällt sie uns auch nicht an sich. Weil sie aber, in Verhältniß gegen das Gefängniß, etwas Gutes ist, so gefällt sie uns auch in einem gewissen Verhältnisse.

Die Sempronia ist ein Luder, welche mit so vielen Liebhabern in einem geheimen Verständnisse gestanden, als sie Finger an den Händen, und Zähen an den Füssen zählen kann. Sie hat 3. bis

4 Anbeter zugleich, und wenn einer da ist, so macht sie die übrigen herunter. Wenn aber einer von den andern kömmt, so wird der erste wieder herunter gemacht. Sie ist dabey eigennützig im höchsten Grade, und opfert ihre höchste Gewogenheit für einen Louisdor auf. Diese ist an sich sehr böse, und deswegen mißfällt sie auch einem jeden tugendhaften Menschen, der sie kennt, an sich. Ein Thaler ist zwar an sich gut, aber wenn man darüber eine goldene Uhr fahren lassen muß, so ist er beziehungsweise etwas Böses, und deswegen mißfällt er uns auch in einem gewissen Verhältnisse.

2) Was wir wollen, das gefällt uns, und was wir nichtwollen, das mißfällt uns. Hier sind zween Sätze zu unterscheiden.

α) **Was Wir wollen, das gefällt uns.** Beweis:

Alles, was wir uns als gut vorstellen, das gefällt uns.

Nun aber stellen wir uns dasjenige, was wir wollen, als gut vor;

Folglich, muß alles, was wir wollen, uns gefallen.

Der Obersatz ist aus dem n. 1. klar, und der Untersatz ist aus dem §. 36. erweislich. Hieraus können wir durch eine unmittelbare Folge schließen: was also der Seele nicht gefällt, kann sie nicht wollen.

β) Alles, was wir nicht wollen, mißfällt uns. Beweis:

Alles, was wir uns als böse vorstellen, mißfällt uns.

Alles aber, was wir nicht wollen, stellen wir uns als böse vor.

Folglich alles, was wir nicht wollen, mißfällt uns.

Der Obersatz ist aus n. 1. und der Untersatz aus dem §. 36. erweislich. Folglich kann die Seele nichts nichtwollen, was ihr nicht mißfällt. Aus dem n. 1. können wir weiter schließen: was die Seele will, gefällt ihr entweder an sich, oder beziehungsweise, und was sie nicht will, mißfällt ihr ebenfalls entweder an sich, oder in einem gewissen Verhältnisse.

Ad §. 47.

1) **Wir thun** dasjenige **gern**, (lubenter facimus) was uns gefällt; dasjenige aber **thun wir ungern**, (illubenter facimus) was uns mißfällt. Z. E. Wenn es einem gefällt, spazieren zu gehen, so geht er gern; Hingegen, wenn einer vermittelst eines äußern physischen Zwangs handelt, thut er es ungern. Was wir gern thun, das gefällt uns. Was uns gefällt, das gefällt uns entweder an sich, oder in einem gewissen Verhältnisse. (§. 46. n. 1.) Folglich thun wir auch etwas gern, entweder an sich, oder in einem gewissen Verhältnisse. Ich

stelle mir den Spaziergang an sich als gut vor, und deswegen thue ich hier etwas an sich gern. Hingegen die 4 Reichsthaler Strafgelder gefallen dem **Sempronius** an sich nicht, sondern nur in einem gewissen Verhältnisse, weil er dadurch das Gefängniß vermeiden kann. Und also giebt er die Strafgelder nur in einem gewissen Verhältnisse gern her.

2) Insofern die Seele etwas will, oder nicht will, so will, und will sie es nicht gern. Hier kömmt zweyerlei vor.

α) **Insofern die Seele etwas will, so will sie es gern.** Beweis:

Wenn die Seele alles dasjenige gern thut, was ihr gefällt, so folgt, daß sie alles, was sie will, gern wolle.

Nun ist das erste wahr, daß die Seele alles dasjenige gern thut, was ihr gefällt;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Seele alles, was sie will, gern wolle.

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die Seele nichts will, was ihr nicht gefällt. (§. 46. n. 2. lit. α.) Der Untersatz ist klar aus der Redensart: etwas gern thun. (n. 1.)

β) **Insofern eine Seele etwas nicht will, so will sie es nicht gern** (non vult lubenter). Beweis:

Wenn die Seele alles, was ihr gefällt, gern thut, so folgt, daß die Seele alles, was sie nicht will, gern nicht wolle.

Nun ist das erste wahr, daß die Seele alles, was ihr gefällt, gern thut;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Seele alles, was sie nicht will, gern nicht wolle.

Der Untersatz ist aus der Erklärung der Redensart begreiflich, etwas gern zu thun, (n. 1.) und die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, wenn die Seele etwas nicht will, so stellt sie sich dasselbe als böse vor. (§. 36.) Folglich stellt sie sich das Gegentheil als gut vor. Folglich stellt sie es sich als gut vor, das Ding nicht zu wollen. Folglich gefällt es ihr, dasselbe nicht zu wollen, und also kann man sagen, daß sie es gern nicht wolle. Man möchte hierwider einwenden, daß, wenn die Seele etwas nicht will, so stellt sie sich das Ding als böse vor, was sie nicht will. Folglich, wenn die Seele etwas nicht will, so mißfällt das ihr, was sie nicht will. Was der Seele mißfällt, das thut sie ungern. Folglich, wenn die Seele etwas nicht will, so will sie es nicht ungern (illubenter non vult). Allein man braucht nicht gar zu sehr scharfsinnig zu seyn, um die Verwirrung einzusehen, die hier begangen worden. Wenn die Seele etwas nicht will, so stellt sie sich das Ding als böse vor, was sie nicht will. Dieses geben wir zu. Will man daraus ferner schließen, daß dasjenige, was die Seele nicht will,

ihr mißfalle, so sind wir auch damit zufrieden. Allein, wie folgt hieraus. Ergo thut sie es ungern. Was der Seele mißfällt, das begehret sie nicht, und das thut sie insofern gar nicht. Also kann ich weder sagen, daß sie es gern, noch daß sie es ungern thut. Worinn denn besteht eigentlich ihr Thun? Sie verabscheuet dasjenige, was ihr mißfällt. Es gefällt ihr deswegen, dasselbe zu verabscheuen, und folglich verabscheuet sie es gern. Man hat also den falschen Satz hier zum Grunde gelegt: **Was der Seele mißfällt, das thut sie ungern.** Er muß vielmehr so heißen: **Wenn die Seele das thut, was ihr mißfällt, so thut sie es ungern.** (n. 1.)

γ) Man kann also gar nicht sagen, daß die Seele ungern etwas wolle, oder nicht wolle, wenn man die Redensart: **gern und ungern etwas zu wollen, und zu nichtwollen,** in der Bedeutung nimmt, in welcher sie von dem Verfasser, und den meisten Wolfianern genommen wird. Allein, es ist eine zweydeutige Redensart. Manchmal nimmt man sie auch in einem engern Verstande. Wenn man nämlich auf die Art handelt, daß man viele und wichtige Gründe zum Gegentheile hat, so spricht man auch, daß man es ungern thut, und in diesem Falle thut man es gern, wenn man keine erhebliche Gründe zum Gegentheile hat. Hieraus ist klar, a) daß man etwas gern begehret, aa) wenn man es auf die Art begehret, daß man gar keinen Grund es zu verabscheuen hat, wenn man nämlich sich dasselbe blos als gut vorstellt, und keine

Unvollkommenheit an demselben entdeckt. Z. E. Einer begehret eine Jungfer gern, an der er nichts als Tugend, Schönheit, Artigkeit, Verstand u. s. w. entdeckt. bb) Begehret man etwas gern, wenn man gleich einige wenige und kleine Gründe es zu verabscheuen hat, wenn nur die Gründe, es zu begehren, dieses weit überwiegend sind. Z. E. Einer begehret eine artige, schöne, tugendhafte und verständige Jungfer, die viel Geld hat, gern, wenn sie gleich einige hohle Zähne, und andere solche kleinere Unvollkommenheiten hätte. b) Man verabscheuet aber etwas gern. aa) Wenn man es auf die Art verabscheuet, daß man gar keinen Grund es zu begehren hat, wenn man sich dasselbe blos als böse vorstellt. Einer verabscheuet in dieser Absicht eine Jungfer gern, an der man lauter Unvollkommenheiten und gar keine Vollkommenheiten entdeckt. Wer verabscheuet z. E. eine Jungfer nicht gern, die keine Zähne im Munde, keine Nase, einen übel stinkenden Athem, eine schlechte Aufführung, keinen Verstand und kein Geld hätte, an der man nicht einige Vollkommenheiten sich vorstellete. bb) Verabscheuet man etwas gern, wenn man gleich einige Gründe es zu begehren hat, wenn nur die Gründe, es zu verabscheuen, diese weit überwiegend sind. Als: die vorige Jungfer verabscheuet man gern, wenn man gleich hernach einige wenige Vollkommenheiten entdeckte. Z. E. Man erfährt, daß sie schön singen und auf dem Klavier spielen kann. Aus diesem siehet man selbst ein, in welchen Fällen wir ungern etwas

begeh-

begehren und verabscheuen, wollen und nicht wollen. Z. E. Ein Strassenräuber setzt dem Sempronius den Degen auf die Brust, und drohet, ihn über den Haufen zu stossen, wofern er nicht seine Goldbörse hergiebt. Sempronius hat sehr viele und wichtige Gegengründe. Nichtsdestoweniger giebt er seine Goldbörse her, aber ungern.

Ad §. 48.

Der Zustand der Seele, da sie will, oder nicht will, ist zufällig. Beweis:

Wenn die Seele sehr oft in dem Zustande der Gleichgültigkeit sich befindet, so folgt, daß der Zustand der Seele, da sie will, oder nicht will, zufällig sey.

Nun ist das erste wahr, daß die Seele sehr oft in dem Zustande der Gleichgültigkeit sich befindet;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß der Zustand der Seele, da sie will, oder nicht will, zufällig sey.

Der Untersatz ist aus der täglichen Erfahrung erweislich. Denn wie oft befinden wir uns nicht in einem Zustande, da wir weder was begehren noch verabscheuen, das ist, in dem Zustande der Gleichgültigkeit. (§. 16.) Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des Zufälligen begreiflich. Zufällig (contingens) heißt dasjenige, in Absicht auf ein Ding, dessen Gegentheil in ihm möglich.

Als: daß ich itzt schreibe, ist zufällig, denn auch das Gegentheil davon könnte mir zukommen, daß ich nicht schriebe. Wenn die Seele in dem Zustande der Gleichgültigkeit sich befindet, so fällt sowohl das Wollen als Nichtwollen weg. (§. 16.) Es ist also klar, daß wir öfters weder wollen noch nichtwollen. Folglich kann das Gegentheil von dem Wollen und Nichtwollen uns zukommen; und also ist das Wollen und Nichtwollen zufällig. Es fragt sich aber, was für eine Zufälligkeit hier verstanden wird? Zufällig wird dasjenige genennt, dessen Gegentheil in einem Dinge möglich. Das Mögliche ist entweder an sich betrachtet, unbedingt, oder auch bedingt möglich. Folglich ist das Gegentheil in einem Dinge entweder an sich, oder auch bedingt möglich. Im ersten Falle wird es unbedingt, oder an sich zufällig, (absolute, intrinsecus, objective contingens) und im andern Falle bedingt, zufällig (hypothetice contingens) genennt. Z. E. Das Gegentheil von allen wirklichen Veränderungen der Welt ist in ihr, an sich betrachtet, möglich, derowegen ist die Welt, in Absicht auf alle ihre wirkliche Veränderungen, an sich zufällig. Das Regnen, Hageln, Blitzen, Donnern, die maschinenmässige Bewegungen einer Uhr, u. s. w. sind Begebenheiten, die an sich zufällig sind. Hingegen das Reden, Schreiben sind Begebenheiten, die bedingt zufällig sind, denn das Gegentheil von ihnen ist nicht allein an sich, sondern auch bedingt, im Zusammenhange mit andern Dingen möglich. Das bedingt Zufällige ist so beschaffen, daß sein Gegentheil auch beziehungsweise (respective) möglich. Das Gegentheil ist also entweder in Absicht auf unsere Kräfte möglich, oder nicht. Im ersten Falle

wird das bedingt Zufällige, in Absicht auf uns, physisch zufällig (physice contingens) genennt. Z. E. Schreiben, gehen, reden u. s. w. Wenn uns etwas physisch zufällig ist, so ist das Gegentheil, in Absicht auf unsere Kräfte, möglich, entweder unter einerley Umständen oder nicht. Ist das erste, so wird es, in Absicht auf uns, formaliter oder subjective zufällig genennt. Da wir nun die verschiedene Arten der Zufälligkeit wissen, sind wir im Stande zu bestimmen, was für eine Art der Zufälligkeit dem Zustande, darinn wir wollen und nichtwollen, zukomme. Was zufällig ist, das muß zum wenigsten an sich zufällig seyn. Es ist also offenbar, daß der Zustand, darinn wir wollen und nichtwollen, an sich betrachtet, (objective) zufällig sey. Allein ist dieser Zustand auch formaliter zufällig? Insofern es in unserer Gewalt stehet zu reflektiren, und einen Gegenstand in Verhältniß gegen uns zu betrachten, (§. 45.) so stehet es auch in unserer Gewalt, uns einen allgemeinen deutlichen Begriff des Guten und Bösen, so mit dem Gegenstande verknüpft ist, zu machen. (§. 29.) Insofern aber dieses in unserer Gewalt steht, so ists auch, in Absicht auf unsere Kräfte, unter einerley Umständen möglich, gleichgültig zu seyn. Insofern es uns auf diese Art möglich ist, gleichgültig zu seyn, so stehet das Gegentheil von dem Wollen und Nichtwollen unter einerley Umständen in unsern Kräften. Insofern das Gegentheil von dem Wollen und Nichtwollen unter einerley Umständen in unsern Kräften stehet, so ist das Wollen und Nichtwollen eine formaliter zufällige Handlung. Man siehet also ein, daß der Zustand des Wollens und Nichtwollens, in Absicht auf

die

die vorhergehende Reflexion, formaliter zufällig sey.

Ad §. 49.

1) Aus mehrern möglichen Dingen dasjenige zu wollen, oder zu nichtwollen, was einem am meisten gefällt oder mißfällt, heißt **wählen** (eligere). Zum Wählen wird also erfodert.

α) Es müssen mehrere Dinge möglich seyn. Wo also nur ein Ding möglich ist, läßt sich keine Wahl gedenken. Wenn es heißt: **Du sollst sterben**, so ist nur ein Fall möglich, und folglich findet hier keine Wahl statt. Allein, wenn der Strassenräuber spricht: **Du sollst entweder sterben, oder den Beutel hergeben**, so hat der Reisende eine Wahl, und hier sind auch mehrere Fälle möglich.

β) Man muß eins wollen oder nichtwollen. Das heißt: Entweder muß man unter mehreren möglichen Dingen eins wollen, oder man muß unter mehreren möglichen Dingen eins nicht wollen. Wenn einer bey einem Uhrmacher 3 Uhren auf dem Tische liegen sieht, die zu verkaufen sind, so sind hier mehrere Gegenstände des Wollens möglich, und er kann auch hier eine Wahl anstellen. Einer hat ein Schock Aepfel gekauft, es steht ihm aber frey, diejenigen zurückzugeben, welche ihm mißfallen, und andere davor, die besser sind, zu fodern. Zu dem Ende überlegt er, welcher Apfel der kleinste und schlechteste ist. Diesen will er zu-

erst

erst nicht: Folglich hat er unter mehreren möglichen Gegenständen eins nicht gewollt, und in diesem Falle eine Wahl angestellt.

γ) Man muß das wollen, was einem am meisten gefällt, und dasjenige nichtwollen, was einem am meisten mißfällt. Z. E. Unter den Uhren wählet man diejenige, welche man für die beste hält, die einem also am meisten gefällt. Hingegen unter den Aepfeln will man denjenigen zuerst nicht, der einem am meisten mißfällt, und hernach geht es auf die andern los. Die schlechtesten, welche uns in die Augen fallen, werfen wir immer zuerst weg.

Anmerkung.

Man möchte wider den Begriff einer Wahl einwenden, daß er zu enge wäre, indem er nicht auf eine jede Wahl passete. Denn, wenn einer unter mehreren Aepfeln einen, der ihm am besten gefällt, sinnlich begehret, so spricht man auch, daß er gewählet habe, wenn man gleich nicht sagen kann, daß er einen Gegenstand gewollt oder nichtgewollt hätte. (§. 20. 33. 34.) Was ist also hierbey zu thun? Das Wählen wird einmal im weitern, und zweytens im engern Verstande genommen. Im weitern Verstande, spricht man, daß eine Wahl statt findet, wenn man gleich unter mehreren möglichen Dingen eins sinnlich begehret oder verabscheuet, und in dieser Bedeutung legt man auch dem Viehe eine Wahl bey. Im engern Verstande aber nennt man nichts eine Wahl, wo kein Wollen oder Nichtwollen statt findet, wo man nicht aus allgemeiner deutlicher Erkenntniß

des Guten und Bösen, unter mehreren Gegenständen einen begehret oder verabscheuet. In dieser engen Bedeutung wird das Wort vom Verfasser und den meisten Wolfianern genommen. Der Verfasser giebt also nicht zu, daß man im engern Verstande wählet, wenn man sinnlich begehret oder verabscheuet. Um alle Verwirrung zu vermeiden, kann man das Wählen im weitern Verstande ein Aussuchen, und das Wählen im engern Verstande schlechthin wählen nennen, und dieses als eine Art von jenem ansehen. Man muß folglich hier so zu Werke gehen.

Aus mehreren möglichen Dingen dasjenige zu begehren oder zu verabscheuen, was einem am meisten gefällt oder mißfällt, heißt **Aussuchen**.

Hier begehret
oder verabscheuet
man etwas.
Die Begierden
und Verabscheuungen
sind

entweder das
Wollen und Nichtwollen,
||
Das Wählen.

oder sinnliche
Begierden und Verabscheuungen
||
Aussuchen insonderheit.

2) **Keine Wahl kann ohne Willkür geschehen.** Beweis:

Was

Was nicht ohne Wollen oder Nichtwollen geschehen kann, das kann nicht ohne Willkür geschehen.

Nun kann aber keine Wahl ohne Wollen und Nichtwollen geschehen;

Folglich kann keine Wahl ohne Willkür geschehen.

Der Obersatz ist daher klar, weil das Wollen oder Nichtwollen zu den willkürlichen Handlungen gerechnet wird. (§. 45.) Denn daher ist klar, daß das Wollen und Nichtwollen ohne Willkür nicht geschehen kann. Was also nicht ohne Wollen und Nichtwollen geschehen kann, das kann auch nicht ohne Willkür geschehen. Der Untersatz ist aus der Erklärung einer Wahl begreiflich. (n. 1. lit. β.)

3) Das Aussuchen kann auch nicht ohne Willkür geschehen. Denn, wenn man etwas aussucht, so begehret oder verabscheuet man unter mehreren möglichen Dingen eins. (n. 1. **Anmerk.**) Wo man unter mehreren möglichen Dingen eins begehren oder verabscheuen soll, da muß es in unserer Gewalt stehen, Handlungen und ihr Gegentheil zu thun. Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, können nicht ohne Willkür geschehen. (§. 7. Vorb. und §. 44.) Folglich kann man auch nicht unter mehreren möglichen Dingen ohne Willkür eins begehren oder verabscheuen. Es ist also klar, daß kein Aussuchen ohne Willkür geschehen kann. (n. 1. **Anmerk.**) Man siehet hieraus ein, daß man dem

Viehe,

Viehe, insofern es etwas aussuchet, einen Willkür beylegen muß.

Ad §. 50.

1) **Die Seele will oder will nicht dasjenige, was sie wählet.** Dieses ist ein Grundsatz, (axioma) so unmittelbar aus der Erklärung einer Wahl erhellet. §. 49. (n. 1. lit. β).

2) **Wenn man sich mehrere Gegenstände, die man wollen oder nichtwollen kann, als möglich vorstellt, so faßt ein jedes Wollen und Nichtwollen eine Wahl in sich.** Denn, wenn man auf die Art will oder nichtwill, daß man dabey sich mehrere Gegenstände als möglich vorstellet, die man wollen oder nichtwollen kann, so will oder will man nicht unter mehreren möglichen Dingen dasjenige, was einem am meisten gefällt oder mißfällt. (§. 36. 40.) Folglich wählet man unter dieser Bedingung. §. 49. n. 1.) Und also ist offenbar, daß ein jedes Wollen oder Nichtwollen eine Wahl in sich fasset, wenn man dabey gedenket, daß mehrere Gegenstände möglich sind, die man wollen oder nichtwollen kann.

Anmerkung.

α) Man sieht leicht ein, daß der Verfasser hier noch voraussetzt, daß unter den meisten möglichen Dingen, von denen man eins will, oder nichtwill, eins seyn muß, was einem am meisten gefällt oder mißfällt. (§. 49. n. 1. lit. γ.) Man setze den Fall, daß ich mir

zwo goldene Uhren als gleichgut vorstelle, weil ich keinen Unterschied zwischen denselben entdecken kann. In diesem Falle spricht der Verfasser in seiner psych. emp. §. 109, daß man unter diesen beiden eine wollen, und der andern vorziehen kann. Allein, weil ich keine für die beßte halte, so kann ich nicht sagen, daß ich hier gewählet habe. Und also muß man, vermöge des Lehrgebäudes des Verfassers, behaupten, daß das Wollen und Nichtwollen nicht immer eine Wahl in sich fasset, wenn man gleich mehrere mögliche Gegenstände des Wollens und Nichtwollens dabey gedenket. Wenn also der Lehrsatz des Verfassers, seinem eigenen Lehrbegriffe gemäß, vollkommen bestimmt seyn soll, so muß er so heißen: **Ein jedes Wollen und Nichtwollen fasset eine Wahl in sich, wenn man dabey mehrere mögliche Gegenstände des Wollens, oder Nichtwollens gedenkt, unter denen man sich eins als das beßte, oder schlimmste vorstellt.**

β) Wo nur ein einiger Fall zu wollen möglich ist, kann keine Wahl Statt finden. Z. E. **Du sollst sterben**, davon das Gegentheil nicht in meiner Gewalt stehet. Wenn ich mir also nur ein einiges Mittel als möglich vorstelle, wodurch ein gewisser Endzweck erhalten werden kann, und ich dieses Mittel will, und ergreife, so findet zwar ein Wollen, aber keine Wahl der Mittel Statt. Es ist also offenbar, daß man nicht mit Grunde schlechthin be-

haupten kann, daß ein jedes Wollen und Nichtwollen eine Wahl in sich fasset.

Ad §. 51.

Aus dem vorhergehenden kann man, als aus einem neuen Gesichtspunkte einsehen, daß wir nicht in einer unverrückten Reihe von einem innern Grunde bestimmt werden, wenn wir etwas wollen, oder nichtwollen. Der Verfasser wird hier auf folgende Art schließen:

Wenn man wollen und nichtwollen kann, wenn man gleich keinen besondern Grund hat, warum man das eine vielmehr, als das andere wollen, oder nichtwollen sollte, so folget, daß unser Wollen und Nichtwollen keinesweges in einer unverrückten Ordnung durch eine Reihe vorhergehender metaphysischer Gründe (auf eine maschinenmäßige Art) bestimmt werde.

Nun ist das erste wahr, daß man wollen und nichtwollen kann, wenn man gleich keinen besondern Grund hat, warum man das eine vielmehr, als das andere wollen, oder nichtwollen sollte;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unser Wollen und Nichtwollen keinesweges in einer unverrückten Ordnung durch eine Reihe vorhergehender metaphysischer Gründe (auf eine maschinenmäßige Art) bestimmt wird.

Der Untersatz wird als bewiesen aus der psycholog. emp. §. 109. angenommen. Die Folge

des

des Obersatzes ist offenbar. Denn stehet es in meiner Gewalt, ein Ding zu wollen, und dem andern vorzuziehen, wenn gleich die beiden Dinge, als gleich gut vorgestellet werden, so ists genug, daß nur ein einiger analytischer Grund in meinem vorhergehenden Zustande vorhanden, wodurch ich mich bestimme, und ich könnte mich auch auf eine andere Art bestimmen, wenn ich wollte. Folglich bin ich in diesem Falle nicht, durch eine unzerbrechliche Reihe innerer metaphysischer Gründe (auf eine maschinenmäßige Art) in einer unverrückten Ordnung zum Wollen bestimmt worden. Der Verfasser will durch diesen Lehrsatz so viel sagen, daß wir in Absicht auf unser Wollen und Nichtwollen nicht als aufgezogene Uhren, oder Bratenwender anzusehen sind, deren Bewegungen auf eine physisch nothwendige Art dermassen aus einander folgen, daß diese Dinge unter einerley Umständen, zu einerley Zeit nicht anders handeln können. Den Beweis von diesem Lehrsatze können wir auch aus dem §. 48. auf folgende Art führen:

Wenn der Zustand des Wollens und Nichtwollens formaliter zufällig ist, so folgt, daß wir nicht in einer unverrückten unwidertreiblichen Ordnung durch einen innern Grund (per principium intrinsecum) zum Wollen und Nichtwollen bestimmt werden.

Nun ist das erste wahr, daß der Zustand des Wollens und Nichtwollens formaliter zufällig sey.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß wir nicht in einer unverrückten und unwidertreibli-

chen Ordnung von innen zum Wollen und Nichtwollen bestimmt werden.

Der Untersatz ist schon §. 48. Erläuter. bewiesen worden, und die Folge des Obersatzes ist aus dem Begriffe der formellen Zufälligkeit leicht einzusehen. Denn wenn das Wollen und Nichtwollen formaliter zufällig ist, so stehet es in unsern Kräften, unter einerley Umständen zu handeln, und nicht zu handeln: (§. 48. Erl.) folglich werden wir in diesem Falle nicht zu unserm Wollen und Nichtwollen, in einer unverrückten und unwidertreiblichen Ordnung von innen, zum Wollen und Nichtwollen bestimmt. Es fragt sich, kann man denn diesen Satz nicht unmittelbar aus dem nächst vorangehenden Absatze herleiten? Wenn dieses geschehen sollte, müßte man auf folgende Art schließen:

Wenn eine jede Wahl einen Willkühr, und ein jedes Wollen und Nichtwollen eine Wahl in sich fasset, so folgt, daß ein jedes Wollen und Nichtwollen einen Willkühr in sich begreift.

Nun ist das erste wahr, daß eine jede Wahl einen Willkühr, und ein jedes Wollen und Nichtwollen eine Wahl in sich fasset.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß ein jedes Wollen und Nichtwollen einen Willkühr in sich fasse.

Der Untersatz hat zweene Sätze, einmal, eine jede Wahl fasset einen Willkühr in sich, und dieses erhellet aus dem §. 49. n. 2. Zweytens, ein jedes

Wol-

Wollen und Nichtwollen fasset eine Wahl in sich. Diesen Satz kann man nicht als allgemein wahr annehmen, (§. 50. n. 2. lit. α. β.) und also siehet man ein, was von diesem Beweise zu halten sey.

Anmerkung.

α) Der Verfasser spricht, daß man hier auf eine neue Art einsehen kann, daß das Wollen und Nichtwollen formaliter zufällig, oder willkührlich sey, denn wir haben schon diesen Satz §. 45. bewiesen.

β) Wenn es heißt, daß wir nicht zum Wollen und Nichtwollen in einer ununterbrochenen Reihe von innen bestimmet werden, so ist dieses von dem Wollen und Nichtwollen, in Absicht auf seine Ursache, die Reflexion zu verstehen. Man vergleiche deswegen den §. 45. 36. Zus. 1. II.

γ) In der zwoten Ausgabe heißts, daß wir nicht von innen zum Wollen und Nichtwollen bestimmt werden, und wenn man diese Worte außer dem Zusammenhang betrachtet, so sollte man bald auf den Einfall kommen, daß der Verfasser behauptete, daß wir zu dem Wollen und Nichtwollen auf die Art von außen bestimmt würden, daß sie nicht einmal selbstthätige Handlungen wären. Allein, wenn man auf den vorhergehenden Zusammenhang Achtung giebt, und dabey erinnert, daß bestimmen bisweilen so viel, als unwidertreiblich nöthigen (physice necessitare) heißt, so wird man

schon einsehen, was der Verfasser haben will. In der neuesten Ausgabe ist, um mehrerer Deutlichkeit willen, dem Satze eine neue Bestimmung hinzugethan worden, daß man nämlich, in Absicht auf das Wollen und Nichtwollen, nicht von innen in einer ununterbrochenen Reihe (in serie continua) bestimmt, oder durch eine physische Nothwendigkeit genöthiget wird.

Zusatz.

1) **Das Wollen und Nichtwollen leidet keine äußere Nothwendigkeit.** Beweis:

Was nicht einen äußern physischen Zwang leidet, das leidet keine äußere Nothwendigkeit.

Nun aber leidet das Wollen und Nichtwollen keinen äußern physischen Zwang.

Folglich leidet es auch nicht eine äußere Nothwendigkeit.

Der Obersatz ist daher klar, weil ein äußerer physischer Zwang und eine äußere Nothwendigkeit gleichviel bedeutende Worte sind. Der Untersatz ist aus dem §. 43. erweislich.

Anmerkung.

α) Wenn unser Wille und Nichtwille sittlich gezwungen wird (secundum quid), so findet deswegen keine äußere Nothwendigkeit Statt.

Denn

Denn zu dieser wird, vermöge des Redegebrauchs, ein äußerer physischer Zwang erfodert.

ß) Einige stehen in den Gedanken, daß das innerliche Gefühl entscheidet, daß unser Wollen und Nichtwollen nicht durch eine äußere Nothwendigkeit bestimmt werde. Allein dieser Satz ist so beschaffen, daß er nicht unmittelbar aus der Erfahrung bewiesen werden kann. Wir sind deswegen mit dem Verfasser einen andern Weg gegangen. Der berühmte Bayle widerlegt diejenigen, welche hier immer auf die unmittelbare Erfahrung sich beruffen, mit einem artigen Gleichnisse. Er erdichtet einen Wetterhahn, der Verstand und Willen hätte. Man setze, spricht er, daß dieser Wetterhahn zu eben der Zeit, da er vom Winde durch eine äußere Nothwendigkeit bewegt wird, sowohl eine Vorstellung von der Bewegung, als auch das Wollen, sich auf die bestimmte Art zu bewegen, habe. Man nehme ferner an, daß er nichts von dem Winde weiß, so ihn treibet. Unter diesen Umständen würde er sich einbilden, daß er selbst die Wendung machte, und zwar daher, weil er sich dieselbe als gut vorstellete, da er doch lediglich von außen dazu bestimmt wird. Man wende dieses einmal auf einen Menschen an. Man setze, daß er eine Vorstellung des Guten habe, und daß auf diese das Wollen erfolgt; man nehme an, daß das Wollen von einer äußern geheimen Ursache, deren der Mensch sich nicht bewußt wäre, nothwendig hervorgebracht würde. In diesem

Falle würde er sich einbilden, daß das Wollen in der vorhergehenden Vorstellung des Guten gegründet, wenn es gleich nicht an dem wäre. Und also würde einerley Erfahrung erfolgen, wenn gleich der Wille von außen physisch gezwungen wäre. Daraus schließt Bayle, daß die unmittelbare Erfahrung nicht entscheidet, ob das Wollen eine selbstthätige Handlung sey, oder von außen nothwendig hervorgebracht worden. Man erfährt, daß das Wollen auf die Vorstellung des Guten folget. Ob aber die Vorstellung des Guten, oder eine blosse äußere Ursache den Grund vom Wollen in sich enthält, solches muß durch Vernunftschlüsse ausgemacht werden, und dieses ist von uns geschehen.

2) Das Wollen und Nichtwollen leidet keine innere Nothwendigkeit. Beweis.

Keine willkührliche Handlung leidet eine innere Nothwendigkeit.

Das Wollen und Nichtwollen ist eine willkührliche Handlung.

Folglich leidet das Wollen und Nichtwollen keine innere Nothwendigkeit.

Der Obersatz ist aus der Erklärung einer willkührlichen Handlung und der innern Nothwendigkeit offenbar. Denn eine willkührliche Handlung ist zufällig. (§. 43, und §. 7. Vorb.) Folglich leidet sie keine innere unbedingte Nothwendigkeit; (necessi-

tatem internam absolutam) Eine willkührliche Handlung ist ferner in unserer Gewalt. Wir können sie zu einerley Zeit, unter einerley Umständen thun und lassen: (§ 44, und §. 7. Vorb. Folglich leidet sie auch keine innere physische Nothwendigkeit. Weil man nun durch die innere Nothwendigkeit die innere unbedingte und physische Nothwendigkeit verstehet, so erhellet, daß eine willkührliche Handlung alle innere Nothwendigkeit ausschließt. Der Untersatz ist aus dem §. 45. erweislich.

Anmerkung.

α) Verstehet man durch eine innere Nothwendigkeit eine bedingte sittliche, die keine physische ist, so schadet es unserm Wollen und Nichtwollen im geringsten nicht, wenn man behauptet, daß es durch eine innere Nothwendigkeit bestimmt wird.

β) Man mögte einwenden, wenn das wahr ist, daß unser Wollen nicht absolut und physisch nothwendig, so muß es zufällig seyn. Weil wir nun Gott wollen, so müßte er auch zufällig seyn. Allein dieser ganze Einwurf fällt gleich über den Haufen, wenn man zwischen dem Wollen und dem Gegenstande, worauf unser Wollen gehet, einen Unterscheid machet.

Ad §. 52.

N. 1. Das Vermögen, nach einer vorhergehenden Uiberlegung, sich auf eine willkührliche Art

zu etwas zu bestimmen, heißt die Freyheit (libertas simpliciter sic dicta).

N. 2. Handlungen, welche von der Freyheit abhängen, werden von dem Verfasser freye genennt.

N. 3. Wir haben eine Freyheit. Beweis:

Wer wirklich nach einer vorhergehenden Uiberlegung willkührlich handelt, hat ein Vermögen, auf diese Art zu handeln.

Nun handeln wir aber öfters, nach einer vorhergehenden Uiberlegung, willkührlich.

Folglich haben wir das Vermögen, nach einer vorhergehenden Uiberlegung, willkührlich zu handeln.

In dem Obersatze haben wir von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit geschlossen, und der Untersatz ist aus der Erfahrung klar. (§. 44, 45.)

Wer ein Vermögen hat, nach vorhergehender Uiberlegung willkührlich zu handeln, besitzt eine Freyheit.

Nun aber haben wir ein Vermögen, nach vorhergehender Uiberlegung, willkührlich zu handeln.

Folglich besitzen wir eine Freyheit.

Der Obersatz ist aus der Erklärung der Freyheit begreiflich, n. 1. und der Untersatz erhellet aus dem vorigen Schlusse.

N. 4. **Wenn wir wollen, oder nicht wollen, handeln wir frey.** Beweis:

Alle willkührliche Handlungen, welche durch eine vorhergehende Uiberlegung bestimmt werden, sind freye Handlungen.

Nun ist aber unser Wollen und Nichtwollen eine willkührliche Handlung, welche nach einer vorhergehenden Uiberlegung geschiehet.

Folglich ist unser Wollen und Nichtwollen eine freye Handlung.

Der Obersatz ist aus der Erklärung einer freyen Handlung erweislich. (n. 1, 2.) Der Untersatz kann in zweene Sätze zergliedert werden, a) das Wollen und Nichtwollen ist eine willkührliche Handlung, und dieses ist aus dem §. 45. klar. b) Das Wollen und Nichtwollen geschiehet nach einer vorhergehenden Uiberlegung: Denn das Wollen und Nichtwollen wird durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt. (§. 33—35.) Wo man also will, oder nicht will, da muß man vorläufig aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß der Dinge untersucht haben, was Gutes und Böses sey. Weil nun hierinn die Uiberlegung bestehet (§. 176.), so erhellet, daß das Wollen und Nichtwollen nach einer vorhergehenden Uiberlegung geschiehet.

N. 5.

N. 5. Die zu einer freyen Handlung erfoderlichen Stücke sind folgende:

α) Eine freye Handlung muß willkührlich seyn.

β) Sie muß zufällig seyn.

γ) Wir müssen eine solche Handlung vorher deutlich erkennen können, ehe als wir sie vornehmen. Dieses folgt aus dem Begriffe der Uiberlegung.

Anmerkung.

a) Wenn der Verfasser spricht, daß eine freye Handlung zufällig seyn muß, so ist dieses nicht bloß von einer unbedingten, sondern auch von einer formellen Zufälligkeit (non tantum de contingentia absoluta, & objectiva, sed & de contingentia formali, & subjectiva) zu verstehen. Weil nun eine willkührliche Handlung sowohl objective, als auch subjective zufällig ist (§. 44, 48.) so erhellet, daß das erste erfoderliche Stück (requisitum) einer freyen Handlung das andere in sich begreift.

b) Der Verfasser hat hier nicht alle nach seinem Lehrbegriffe erfoderliche Stücke einer freyen Handlung vollständig angeführet. Er erfodert zu einer freyen Handlung, daß sie nach einer wirklichen vorhergehenden Uiberlegung geschiehet. Die Uiberlegung aber fasset eine allgemeine deutliche Erkenntniß in sich; (§. 176.)

folg-

folglich behauptet er, daß eine jede freye Handlung wirklich, durch eine vorhergehende allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt wird. Und also macht das noch lange nicht, nach dem Lehrbegriffe des Verfassers, eine freye Handlung aus, wenn man, durch eine vorhergehende allgemeine deutliche Erkenntniß, zu einer willkührlichen Handlung sich bestimmen kann. Ja, der Verfasser hat nicht einmal die mögliche deutliche Erkenntniß genug bestimmt, daß sie allgemein seyn muß. Nach meinem Lehrbegriffe aber reichet dieses schon zu einer freyen Handlung hin, daß sie willkührlich ist, und daß man, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß sich dazu bestimmen kann. Siehe Erl. und Anm. ad §. 7. Vorb.

c) Wenn man also, dem Sinne des Verfassers gemäß, alle erforderliche Stücke einer freyen Handlung vollständig anführen will, so muß man auf folgende Art zu Werke gehen: Zu einer freyen Handlung wird erfodert

aa) Sie muß selbstthätig überhaupt seyn. (actio spontanea in genere.)

bb) Sie muß objective zufällig seyn.

cc) Muß sie auch formaliter zufällig seyn.

dd) Es wird zu einer freyen Handlung erfordert, daß sie willkührlich sey. Und endlich

ee)

ee) Muß sie, nach einer wirklichen vorhergehenden Uiberlegung, geschehen, oder durch eine wirkliche allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt worden seyn.

d) Will man aber die, nach meiner Einsicht zu einer freyen Handlung erforderlichen Stücke haben, so kann man die vom Verfasser zu einer freyen Handlung erfoderten Stücke unverändert bis auf das letzte beybehalten. Und anstatt des letzten Stücks, so lit. ee. vorgetragen worden, muß es heißen: Eine freye Handlung muß endlich so beschaffen seyn, daß es in der Gewalt des handelnden Dings stehet, sich durch eine vorhergehende Uiberlegung, oder allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen zu derselben zu bestimmen. Meine Gründe, warum ich in diesem Stücke von dem Verfasser abgehe, habe ich vollständig in meinen Erläut. und Anmerk. bey dem §. 7. Vorb. angeführet.

I. Zusatz.

Die freye Handlungen leiden keine fatale Nothwendigkeit. Beweis:

Wenn alle freye Handlungen willkührlich sind, so folgt, daß sie keine fatale Nothwendigkeit leiden.

Nun ist das erste wahr, daß alle freye Handlungen willkührlich sind.

Folg-

Folglich ist auch das letzte wahr, daß freye Handlungen keine fatale Nothwendigkeit leiden.

Der Untersatz ist aus n. 5. lit. α. erweislich. Die Folge des Obersatzes ist daher begreiflich, weil eine willkührliche Handlung weder eine äußere Nothwendigkeit, oder äußern physischen Zwang (§. 44. n. 1, 2. coll. §. 42.) noch eine innere schädliche Nothwendigkeit, weder eine absolute, noch eine physische (§. 44. coll. §. 51. Zus.) leidet. Diesem Zusatze kann man folgende, die hiermit verknüpft sind, hinzuthun.

N. 1. Weil die Stoiker behaupten, daß unsere freye Handlungen durch eine Nothwendigkeit der Natur (necessitate naturæ, s. physica) bestimmt würden, so erhellet, daß sie irren. (Zus. 1.) Unsere freye Handlungen leiden also keine stoische Nothwendigkeit, oder eine Nothwendigkeit der Natur.

N. 2. Da die physische Nothwendigkeit des folgenden aus vorhergehenden Ursachen (necessitas consequentis) eine physische Nothwendigkeit ist, so ist klar, daß unsere freye Handlungen eine solche Nothwendigkeit ausschließt.

N. 3. Weil die physische Nothwendigkeit der Begebenheiten der Welt nur eine bedingte ist, so ist offenbar, daß unsere freye Handlungen einige bedingte Nothwendigkeit ausschließen. Diejenigen Wolfianer irren also, welche behaupten, daß keine bedingte Nothwendigkeit der Freyheit schädlich sey.

II. Zusatz.

Wer mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft nicht handeln kann, kann auch keine freye Handlungen ausüben. Beweis:

Wer sich keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen machen kann, ist nicht im Stande, eine freye Handlung auszuüben.

Nun aber kann einer, der nicht mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft handeln kann, keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen sich machen.

Folglich wer mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft nicht handeln kann, ist nicht im Stande, freye Handlungen auszuüben.

Der Obersatz ist aus dem n. 5. Anm. c, d. erweislich. Der Untersatz ist aus dem §. 29 - 31, 35. klar.

III. Zusatz.

N. 1. **Wenn man nicht in dem Zustande der Leidenschaften und des Traumes mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft handeln kann, so folgt, daß man in diesen Zuständen nicht frey handeln kann.**

Nun

Nun ist das erste wahr, daß man nicht in dem Zustande der Leidenschaften und des Traumes mit dem Gebrauche des Verstandes der Vernunft und der Urtheilungskraft handeln kann.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß man in dem Zustande der Leidenschaften und des Traumes, nicht frey handeln kann.

Der Untersatz hat zwey Glieder.

α) In dem Zustande der Leidenschaften kann man nicht mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft nnd der Urtheilungskraft zugleich handeln. Denn in diesem Zustande herrschen die sinnlichen Begierden und Verabscheuungen. (§. 24.) Folglich herrschet auch zugleich die sinnliche verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen, (§. 20.) und unterdrücket die allgemeine deutliche Erkenntniß. Folglich finden die Handlungen des Verstandes, der Urtheilungskraft und der Vernunft hier nicht zugleich statt. Also kann man in diesem Zustande nicht mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft zugleich handeln.

Anmerkung.

Meiner Einsicht nach urtheilet man aber aus verworrenen Vorstellungen in dem Zustande der Leidenschaften, und insofern handelt hier die Urtheilungskraft. Allein, daß man nicht in diesem Zustande mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Beurtheilungskraft zugleich han-

delt, geben wir zu. Siehe Erläut. und Anmerk. beym §. 31.

β) In dem Zustande des Traumes kann man nicht mit dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft handeln. Dieses ist daher klar, weil im Traume Einbildungen überhaupt herrschen, und diese sind sehr verworrene Vorstellungen, welche alle allgemeine deutliche Erkenntniß aus der Seele verbannen, und den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft verhindern. (§. 8 Zus II.) Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil derjenige, so nicht mit dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft handeln kann, nicht im Stande ist, frey zu handeln.

Anmerkung.

α) Wenn man gleich nicht in dem Zustande der Leidenschaften und des Traumes, insofern man in diesem sich befindet, ohne auf den vorhergehenden Zustand zu sehen, frey handeln kann; so wird doch nicht geläugnet, daß nicht in diesen Zuständen Handlungen vorgenommen werden können, die in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet sind, und insofern zu den freyen Handlungen gerechnet werden müssen. Man setze also den Fall, daß einer den Tag über lüderliche, unkeusche Gedanken gehabt, und hernach einen unzüchtigen Traum hat, oder, daß einer selbst Schuld daran, daß er in einen heftigen Affekt gesetzt worden, und hernach verzweifelte Handlungen vor-

vornimmt, so kann man in beyden Fällen sagen, daß seine Handlungen, die er in diesen Zuständen vornimmt, zu den freyen gerechnet werden müssen.

β) Hieraus sieht man leicht ein, daß Kinder, die noch nicht den Gebrauch des Verstandes haben, unsinnige Leute, und das Vieh keine freye Handlungen ausüben können.

N. 2. Nun, meinen Lehrbegriff von der Freyheit desto besser einzusehen, will ich diesem Zusatze noch einige hinzufügen.

α) Alle willkürliche Handlungen eines Menschen, die so beschaffen, daß es in seiner Gewalt stehet, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen sich dazu zu bestimmen, können freye Handlungen genennet werden. (§. 52. n. 5. Anmerk. d.) Daher erkläret Professor Succow in Erlangen eine freye Handlung des Menschen durch eine willkürliche Handlung desselben. Siehe Erl. und Anmerk. beym §. 7. Vorber.

β) Willkürliche Handlungen, zu denen man durch eine klare, aber dabey verworrene und undeutliche Erkenntniß sich bestimmt, wenn es einem in diesem Zustande nur möglich gewesen, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß sich zu bestimmen, sind freye Handlungen desselben. (lit. α.)

γ) Gewohnheiten und Sitten (consuetudines & mores) können freye Handlungen seyn. (lit. β.)

δ) Zu einigen freyen Handlungen bestimmt man sich durch eine einzelne deutliche Erkenntniß (ideas distinctas singulares) des Guten und des Bösen.

ε) Einige freye Handlungen werden durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt, und geschehen nach einer vorhergehenden Uiberlegung.

ζ) Andere freye Handlungen geschehen ohne vorhergehende Uiberlegung. (lit. β.)

η) Nicht alle freye Handlungen werden wirklich durch die Freyheit bestimmt.

θ) Weil das Wollen und Nichtwollen eine freye Handlung ist, (§. 52. n. 4.) und das Wollen und Nichtwollen nicht nothwendig eine Wahl in sich fasset, (§. 50.) so kann man nicht allgemein behaupten, daß eine jede freye Handlung nothwendig eine Wahl in sich fasse.

ι) Einige freye Handlungen werden durch den sinnlichen Willkür (arbitrium sensitivum) bestimmt.

κ) Nicht alle freye Handlungen werden durch Bewegungsgründe, sondern einige durch Reizungen

zungen (incitamenta) bestimmt. (lit. β. δ. und §. 36.) bey der

Anmerkung.

N. 1. Es wird angemerkt, daß die Freyheit, die der Verfasser in dem Absatze selbst erkläret, die Freyheit von der Nothwendigkeit sey. Diesem zufolge setzt der Verfasser die Arten der Freyheit auseinander. Dieses bringt er auf folgende Art heraus:

N. 2. Uiberhaupt handelt derjenige frey, welcher nicht zum Handeln bestimmt oder genöthiget wird. Wer auf die Art handelt, daß er nicht zum Handeln genöthiget wird, dieser wird nicht genöthiget,

---

entweder von einem inneren Grunde (von innen)

Die Freyheit von der Nothwendigkeit. (libertas a neceſſitate)

oder von einem äußern Grunde (von außen.) Dieser äußere Grund ist

entweder der Wille eines Oberherrn

Die Freyheit von der Unterwerfung. (Libertas a ſubjectione)

oder eine äussere physische Gewalt

Freyheit vom Zwange, (Libertas a coactione)

N. 3. Man siehet also ein, wie diese 3 Arten der Freyheit von einander unterschieden sind. Die

Freyheit von der Nothwendigkeit bestehet darinn, daß man nicht von einer innern absoluten, oder physischen Nothwendigkeit zum Handeln bestimmt wird. Diese Freyheit nennt man sonst eine physische Zufälligkeit, Willkür, eine formelle Zufälligkeit (contingentiam s. indifferentiam formalem & subjectivam) die Freyheit von der Nothwendigkeit der Natur, (libertatem a necessitate naturæ) die Freyheit von der stoischen Nothwendigkeit, u. s. w.

N. 4. Die Freyheit von der Unterwerfung bestehet darinn, daß man nicht durch den Willen eines Oberherrn zum Handeln genöthiget wird. Unterthanen sind sittlich verbunden, ihre Handlungen nach dem Willen ihres Landesherrn einzurichten. Insofern ist also hier eine gewisse sittliche Nothwendigkeit zu handeln vorhanden. Wenn nun einer nicht ein Unterthan ist, so fällt diese Nothwendigkeit weg, und es kömmt ihm die Freyheit von der Unterwerfung zu. Insofern alle Leute in dem blos natürlichen Zustande leben, einander gleich sind, so haben sie hier keinen Oberherrn, und es kömmt ihnen also die natürliche Freyheit zu, die eine Freyheit von der Unterwerfung ist. Siehe Erl. und Anm. bey dem §. 14. Vorber.

N. 5. Die Freyheit vom Zwange ist eine Freyheit von einer äußern Gewalt im Handeln. Man sieht leicht ein, daß der Zwang hier einen äußern physischen Zwang bedeutet. Wo also einer nicht von außen auf eine physische Art zum

Han-

Handeln gezwungen wird, da kömmt ihm die Freyheit vom Zwange zu. Diese wird auch sonst die Freyheit von der äußern Nothwendigkeit, (libertas a necessitate externa) die Selbstthätigkeit (spontaneitas in genere) genennt. Man muß mit der Freyheit vom Zwange nicht die Freyheit vom Zwange zum Theil (libertatem a coactione secundum quid tali) verwirren. Die letzte faßt immer die erste in sich, aber nicht umgekehrt. Wo eine Freyheit von einem Zwange zum Theil, da muß auch eine Freyheit vom Zwange seyn. Allein die Freyheit vom Zwange kann da seyn, wenn gleich die Freyheit von einem Zwange zum Theil wegfällt. Wenn ich nicht einmal zum Theil von außen zum Handeln bestimmt worden, so bin ich viel weniger durch einen physischen Zwang von aussen genöthiget worden. Wo also eine Freyheit von einem Zwange zum Theil, da muß auch eine Freyheit vom Zwange, (simpliciter) oder von einer äußern Nothwendigkeit seyn. Hingegen, wenn ich gleich nicht lediglich von außen durch einen physischen Zwang zum Handeln bestimmt worden bin, so kann es doch kommen, daß ich durch eine äußere Gewalt mich selbst zum Handeln bestimmt habe. Folglich kann eine Freyheit vom Zwange, oder von einer äußern Nothwendigkeit da seyn, wenn gleich die Freyheit von einigem Zwange (libertas a coactione secundum quid tali) wegfällt. Z. E. Einer kriegt ein Paar Maulschellen. Dadurch bestimmt er sich selbst die Treppen herunter zu gehen. Er ist also hiedurch nicht durch einen

äußern physischen unwidertreiblichen Zwang genöthiget worden, weg zu gehen. Wenn er hätte Lust gehabt, noch mehrere Maulschellen anzunehmen, und vielleicht endlich mit dem Stocke geprügelt zu werden, so hätte er immer hinnen bleiben können. Folglich kömmt ihm hier die Freyheit vom Zwange schlechthin oder von einer äußern Nothwendigkeit zu. Weil er sich aber durch eine äußere Gewalt selbst zum Handeln bestimmt, so ist er doch in etwas gezwungen, und also kömmt ihm nicht dabey die Freyheit von dem Zwange zum Theil zu.

N. 6. Die Freyheit, heißts, welche wir im Absatze selbst erkläret haben, ist die Freyheit von der Nothwendigkeit. Hiebey muß ich einige Anmerkungen machen.

Anmerkung.

α) Der Verfasser hat die Freyheit von der Nothwendigkeit so erkläret, daß sie nicht als ein Vermögen der Seele, sondern vielmehr als ein abgesonderter Begriff (abstractum) gewisser Handlungen anzusehen. Die Freyheit aber, so wir in dem Absatze selbst erkläret haben, ist ein Vermögen unserer Seele, oder überhaupt eines Geistes. Wie vertheidiget man also hier den Verfasser? Man kann sagen, daß seine Meinung sey, daß die Freyheit einer Handlung, die wir erkläret, die Freyheit von der Nothwendigkeit sey, und daß also

der

der Verfasser durch die Freyheit schlechthin das Abstractum einer freyen Handlung verstehet.

ß) Man muß den Verfasser nicht auf die Art erklären, als wenn er behauptete, daß die Freyheit, die wir in dem Absatze selbst erkläret haben, keine Freyheit vom Zwange wäre! Keineswegs. Eine jede freye Handlung muß selbstthätig (§. 52. n. 5. Anmerk. c.) und also von allem äußern physischen Zwange frey seyn. Der Verfasser will also nur so viel sagen, daß die Freyheit vom Zwange so beschaffen, daß ein jeder Spinozist dieselbe zugeben kann, und daß zu der wahren und ächten Freyheit schlechthin so genennt, eine Freyheit von einer innern Nothwendigkeit erfodert wird.

γ) Man muß also nicht denken, als wenn der Verfasser die Freyheit schlechthin, und die Freyheit von der Nothwendigkeit für völlig gleichviel bedeutende Worte hielte. Denn die Freyheit schlechthin begreift die Freyheit von der Nothwendigkeit, und noch mehr, in sich. (§. 52. n. 5. lit. c. d.) Der Begriff von der Freyheit schlechthin ist also mehr, als wie der Begriff von der Freyheit vor der Nothwendigkeit bestimmt.

δ) Man führet noch verschiedene Arten der Freyheit an, wovon ich in meiner Abhandlung von der Freyheit gehandelt habe.

Ad §. 53.

N. 1. Freye Handlungen, insofern wir uns zu denselben nach Gefallen bestimmen können, werden in Absicht auf uns freye Handlungen **in Absicht auf die Bestimmung** (actiones liberæ ratione determinationis) genennt. Handlungen aber, die wir nach Gefallen ins Werk richten können, heißen **freye Handlungen in Absicht auf die Ausübung**. (actiones liberæ ratione executionis)

N. 2. **Freye Handlungen sind nicht allein in Absicht auf die Bestimmung, sondern auch in Absicht auf die Ausübung frey.** Beweis:

Wenn es, indem wir frey handeln, nicht allein von unserm Willkür abhängt, daß wir uns zum Handeln bestimmen, sondern auch, daß wir dasjenige ins Werk richten, was uns gefällt, so folgt, daß unsere freye Handlungen nicht allein in Absicht auf die Bestimmung, sondern auch in Absicht auf die Ausübung frey sind.

Nun ist das erste wahr, daß es, indem wir frey handeln, nicht allein von unserm Willkür abhängt, daß wir uns zum Handeln bestimmen, sondern auch, daß wir dasjenige ins Werk richten, was uns gefällt, (wozu wir uns bestimmt haben;)

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere freye Handlungen nicht allein in Absicht auf die Bestim-

stimmung, sondern auch in Absicht auf die Ausübung frey sind.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung einer freyen Handlung in Absicht auf die Bestimmung, und in Absicht auf die Ausübung erweislich. (n. 1.) Der Untersatz ist daher klar, weil alle freye Handlungen in unserer Gewalt stehen. (§. 52. 44. und §. 7. Vorber.) Z. E. Ich mache eine ganze Reihe Schlüsse. Zu dieser Handlung habe ich mich erst frey bestimmt, und hernach ist sie auch in Absicht auf die Ausübung eine freye Handlung.

Ad §. 54.

N. 1. Aus demjenigen, was wir bisher erkläret haben, sieht man mit leichter Mühe ein, daß es zwo Arten der Handlungen giebt. Einige können zu den freyen Handlungen gerechnet werden, andere sind nicht so beschaffen. Die ersten werden sittliche, (morales) die andern nichtsittliche genennt. Z. E. Daß ich itzt schreibe, schließe, reflektire, sind Handlungen, die von meiner Freyheit abhängen. Folglich sind es sittliche Handlungen. Hingegen, der Umlauf des Geblüts, die Verdauung der Speisen, u. s. w. insofern diese Handlungen gar nicht von meiner Freyheit abhängen, sind nicht sittliche Handlungen.

N. 2. Der Verfasser macht einen Unterschied zwischen einer sittlichen Handlung, und einer Handlung, die zu der sittlichen gerechnet werden muß. Eine sittliche Handlung im strengsten

sten

sten Verstande nennt Er eine solche, die zunächst von der Freyheit abhängt. Eine Handlung aber, die in einer sittlichen Handlung gegründet, und also mittelbarerweise von der Freyheit abhängt, nennt Er eine Handlung, die zu den sittlichen gerechnet werden muß. Z. E. Einer hat sich mit Fleiß besoffen, und fängt Händel an. Daß er sich besoffen, ist eine sittliche Handlung. Hingegen, daß er in der höchsten Besoffenheit Händel anfängt, ist nicht an sich eine sittliche Handlung, muß aber zu den sittlichen Handlungen gerechnet werden, weil sie in einer sittlichen Handlung, nämlich in der Besoffenheit gegründet ist. Wenn überhaupt die Wirkung nicht in unserer Gewalt stehet, wohl aber die Ursache, so sagt man, die Wirkung sey zwar nicht an sich eine sittliche Handlung, wird aber für eine sittliche Handlung gehalten, oder zu den sittlichen Handlungen gerechnet, weil sie in einer sittlichen Handlung gegründet ist; denn aus der Natur der Ursache wird die Wirkung beurtheilet. Es fragt sich, in welcher Bedeutung der Verfasser eine sittliche Handlung in dem Absatze selbst n. 1. nimmt. Ich gestehe es, daß, wenn man nicht auf den Zusammenhang gehörig Achtung gäbe, und nicht den Lehrbegriff des Verfassers ordentlich inne hätte, man alsdenn Mühe genug haben würde, den wahren Sinn des Verfassers zu finden. Einmal, wenn man die Worte des Verfassers so nehmen wollte, wie sie sonst von ihm genommen werden, so sollte man auf den Einfall gerathen, daß er nur diejenige Handlungen sittlich nennte, welche nicht

selbst

selbst an sich freye Handlungen, sondern in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet sind. Denn der Verfasser spricht sonsten, daß eine Handlung zu den freyen gerechnet wird, wenn sie nicht an sich frey, sondern in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet ist. Allein diese Erklärung findet nicht statt, wenn man auf den Zusammenhang und seinen Lehrbegriff gehörig Achtung giebt. Nach dieser Erklärungsart müßte man sagen, daß der Verfasser behauptete, daß wirkliche freye Handlungen, die zunächst von der Freyheit selbst gewirkt werden, nicht sittlich wären, und denn würde man alle Billigkeit im Erklären unverantwortlich übertreten. Denn an mehr als einer Stelle werden die wirkliche unmittelbare freye Handlungen sittlich genennt. Zweytens man könnte mit mehrerem Grunde den Verfasser auf die Art erklären, daß er die sittliche Handlungen n. 1. in einem strengen Verstande nähme, und darunter nur die eigentliche freye Handlungen begriffe. Allein, auch dieses ist dem Sinne des Verfassers nicht völlig gemäß. Denn der ganze Zusammenhang und die Anwendung seines Begriffs auf viele einzelne Fälle, leidet diese Erklärung nicht. Folglich muß man behaupten, daß der Verfasser die Redensart: **Eine Handlung wird zu den freyen gerechnet**, (actio refertur ad liberas) in einem weitern Verstande nimmt, und darunter sowohl die eigentliche freye Handlungen, als auch diejenigen, welche an sich keine freye Handlungen aber doch in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet sind, begreift.

Der

Der Verfasser gehet also auf folgende Art zu Werke:

Handlungen, die zu den freyen gehören, sind sittliche Handlungen. Handlungen, die zu den freyen gehören, sind

---

entweder eigentliche freye Handlungen,

|

sittliche Handlungen im strengen Verstande.

oder sie werden nur zu den freyen gerechnet, (sie sind nur in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet)

||

Handlungen, die zu den sittlichen gehören, oder gerechnet werden.

Folglich nennt der Verfasser sittliche Handlungen überhaupt einmal alle freye Handlungen im strengen Verstande, wozu man sich zunächst durch eine vorhergehende Uiberlegung, und allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten oder Bösen bestimmt hat, zweytens, alle solche Handlungen, die in vorhergehenden freyen Handlungen, wozu man sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt, gegründet sind.

Anmerkung.

Weil der Verfasser willkürliche Handlungen, zu denen man sich durch eine verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt, die nicht in vorhergehenden freyen Handlungen, wozu man sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt, gegründet sind, weder freye Handlungen nennt, noch

von

von ihnen spricht, daß sie zu den freyen gehören, so kann Er sie weder sittliche Handlungen nennen, noch von ihnen sagen, daß sie zu den sittlichen gehören. Derowegen ist die Erklärung des Verfassers von den sittlichen Handlungen zu enge. Nimmt man aber eine freye Handlung so, wie wir sie genommen, so kann die Erklärung des Verfassers dieses Fehlers nicht beschuldiget werden. Und alsdenn kann man auf folgende Art zu Werke gehen:

Alle Handlungen, die von unserm Willkür abhängen, wozu man sich durch die Freyheit hat bestimmen können, sind in Absicht auf uns, freye Handlungen. Alle freye Handlungen nenne ich sittlich überhaupt. Die sittliche Handlungen hängen also von dem Willkür ab.

---

entweder zunächst und unmittelbar

|

sittliche Handlungen im engern Verstande. Diese hängen von dem Willkür ab.

Dieses ist

oder vermittelst willkürlicher Handlungen (mittelbarer Weise)

|

Handlungen, die zu den sittlichen gerechnet werden.

---

entweder die Freyheit (arbitrium rationale)

oder ein sinnlicher Willkür. (arbitrium sensitivum)

Folglich hängen einige unserer sittlichen Handlungen von unserer Freyheit, andere aber von unserm

ferm sinnlichen Willkür ab. Einige unserer sittlichen Handlungen hängen unmittelbar von unserm Willkür, entweder von der Freyheit, oder dem sinnlichen Willkür ab, andere aber nur mittelbarerweise. Man vergleiche hiemit Erl. und Anmerk. beym §. 8. Vorber. und meine Abhandlung von der Freyheit, §. 114.

N. 2. Sowohl die sittliche, als nichtsittliche Handlungen können in ausübende und unterlassende Handlungen (actiones commissivas & omissivas) eingetheilet werden.

α) Die sittliche Handlungen sind entweder ausübende oder unterlassende Handlungen. Z. E. Reflektiren, Gehen, Schreiben sind in Absicht auf mich sittliche ausübende Handlungen (actiones morales commissivæ). Hingegen, nicht stehlen, nicht beleidigen, u. s. w. sind sittliche Unterlassungshandlungen (actiones morales omissivæ).

β) Die nichtsittliche Handlungen sind ebenfalls sowohl ausübende als Unterlassungshandlungen. Z. E. Die äußere Beleidigung des Nächsten, welche von einem im höchsten Grade besoffenen Menschen, der ohne seine Schuld besoffen worden, geschehen, ist eine nichtsittliche ausübende Handlung. Hingegen, wenn ein im höchsten Grade besoffener Mensch, der ohne seine Schuld in diesem Zustande sich befindet, nicht betet, nicht in die Kirche gehet, so sind diese Handlungen nichtsittliche Unterlassungshandlungen.

N. 3. Wenn man die ausübende Unterlassungshandlungen überhaupt erklären will, so kann man auf folgende Art zu Werke gehen:

Eine Handlung hängt ab

entweder von einer Begierde,	oder von einer Verabscheuung,
eine ausübende Handlung (actio commissiva).	eine Unterlassungshandlung (actio omissiva).

Auf diese Art kann man diese Eintheilung auch auf die Handlungen des Viehes anwenden.

Eine sittliche ausübende Handlung unter einzelnen Umständen betrachtet, nennt man ein factum, und das Gegentheil ein non factum. Jedoch ist zu merken, daß man sehr oft unter das factum das non factum mitbegreift.

I. Zusatz.

Was von der Freyheit §. 52. von dem Wollen und Nichtwollen §. 35. erkläret worden, kann auch auf die sittliche Handlungen angewendet werden. Wenn man auf die angezogene Stellen Achtung giebt, so sind hier zweene Sätze zu unterscheiden.

1) Wer eine sittliche Handlung vornehmen soll, der muß α) willkührlich handeln, β) muß seine Handlung zufällig seyn, und γ) muß er sich zu dieser Handlung durch eine allgemeine deut-

liche Erkenntniß des Guten, oder Bösen bestimmen. Dieses beweiset der Verfasser auf folgende Art:

Wenn alle sittliche Handlungen solche sind, die zu den freyen gehören, so folgt, daß sie α) willkührlich, β) zufällig seyn, und γ) durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt werden müssen:

Nun ist das erste wahr, daß alle sittliche Handlungen solche sind, die zu den freyen gehören:

Folglich ist auch das letzte wahr, daß alle sittliche Handlungen α) willkührlich, β) zufällig seyn, und γ) durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen bestimmt werden müssen.

Der Untersatz ist aus der Erklärung einer sittlichen Handlung erweislich. Die Folge des Obersatzes soll daher erweislich seyn, weil dasjenige, so von freyen Handlungen überhaupt gilt, auch von den Handlungen gilt, die zu den freyen gehören. Von den freyen Handlungen aber gilts, daß sie willkührlich und zufällig seyn, und nach einer vorhergehenden allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, oder Bösen geschehen müssen. (§. 52.)

Anmerkung.

α) Wider diesen Beweis könnte einer den Einwurf machen, daß die Folge des Obersatzes nicht richtig sey, indem man hier von einer bestimmten Art auf das Geschlecht überhaupt, oder allgemein losschließt. Eine Handlung,

die

die zu den freyen gehöret, ist das Geschlecht (genus). Diese hat zwo Arten: die eine ist eine freye Handlung, im strengen Verstande, und die andere eine solche, die nur zu den freyen gerechnet werden kann, an sich aber keine freye Handlung ist. Wenn man nun behauptet, daß dasjenige, so von einer freyen Handlung, im strengen Verstande, gilt, auch von einer jeden Handlung gelte, welche zu den freyen gehöret, so scheint es ja, daß man von einer bestimmten Art auf das Geschlecht allgemein losschließt, welche Art zu schließen wider die logische Regeln liefe. Allein man kann schon den Verfasser hier vertheidigen. Freye Handlungen sind, nach seinem Lehrbegriffe, so beschaffen, daß sie willkührlich und zufällig sind, und nach einer vorhergehenden allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, oder Bösen geschehen. (§. 52.) Handlungen, die zu den freyen gehören, sind entweder freye Handlungen, im strengen Verstande, oder solche, die nur zu den freyen gerechnet werden können. Was die ersten betrifft, so ist offenbar, daß diese willkührlich und zufällig seyn, und nach einer unmittelbaren vorhergehenden allgemeinen deutlichen Erkenntniß des Guten, oder Bösen geschehen müssen. Was aber die letzten betrifft, so sind diese zwar an sich keine freye Handlungen im strengen Verstande; aber sie sind doch in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet, welche willkührlich und zufällig sind, und unmittelbar, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen bestimmt worden. Folglich kann man

auch in sofern von Handlungen, die nur zu den freyen gerechnet werden, sagen, daß sie willkührlich und zufällig, und durch eine vorhergehende allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen mittelbarer Weise (mediate & indirecte) bestimmt worden sind. Allein man wird sagen: Hat denn der Verfasser nicht unrichtig geschlossen? Dieses kann nicht so schlechthin gesagt werden. Die freye Handlungen im strengen Verstande können einmal in Absicht auf ihr nächstes Geschlecht (eine Handlung, die zu den freyen gehöret) zweytens in Absicht auf ihre differentiam specificam, wodurch sie von den Handlungen, die nur zu den freyen gerechnet werden, unterschieden sind, betrachtet werden. Werden die freyen Handlungen im strengen Verstande in Absicht auf ihr nächstes Geschlecht betrachtet, so hängen sie von der Freyheit ab, es mag nun unmittelbarer, oder mittelbarer Weise geschehen. Werden aber die freyen Handlungen im strengen Verstande in Absicht auf ihre differentiam specificam betrachtet, so hängen sie unmittelbar (immediate & directe) von der Freyheit ab. Schließe ich nun von einer freyen Handlung, im strengen Verstande, in Absicht auf ihre differentiam specificam betrachtet, so schließe ich von einer Art auf das Geschlecht allgemein, und dieses wäre eine falsche Art zu schließen. Hat der Verfasser auf diese Weise geschlossen? Keineswegs. Wenn dieses an dem wäre, so hätte er schließen müssen, daß alle Handlungen, die zu den freyen gehören, unmittelbar und zunächst von der

Freyheit abhiengen, und also unmittelbar und zunächst, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten oder Bösen bestimmt würden. So hat er aber nicht geschlossen. Er behauptet nur, daß Handlungen, die zu den freyen gehören, von der Freyheit abhängen, und also durch eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt werden, sie mag nun mittelbarer, oder unmittelbarer Weise geschehen. Folglich hat er von einer Art (specie) in Absicht auf ihr nächstes Geschlecht allgemein betrachtet, auf das nächste Geschlecht allgemein geschlossen.

ß) Nach meinem Lehrbegriffe aber von der Freyheit muß ich denselben Beweis des Verfassers aus einem andern Grunde verwerfen. Ich leugne darinn den Untersatz, daß alle sittliche Handlungen zu den freyen gehören, wenn man die Erklärung des Verfassers von einer Handlung, die zu den freyen gehöret, annimmt. Er erfodert zu einer Handlung, die zu den freyen gehöret, eine vorläufige, entweder unmittelbare, oder aber mittelbare allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen. Dieses kann aber nicht von allen sittlichen Handlungen ohne Ausnahme gesagt werden, denn es giebt sittliche Handlungen, welche willkührliche Handlungen sind, die bloß durch eine vorhergehende verworrene Erkenntniß des Guten, oder Bösen bestimmt werden. (§. 54. n. 1. Anm.)

γ) Weil aber alle sittliche Handlungen nach unserer Erklärung einer freyen Handlung, freye Handlungen sind, (§. 54. n. 1. Anm.) so ist offenbar, daß alle sittliche Handlungen aa) willkührlich, bb) zufällig sind, und cc) daß eine allgemeine deutliche Erkenntniß bey ihnen möglich sey. (§. 52. n. 5. Anm. c, d.) Hieraus folgt nun, weil alle sittliche Handlungen freye sind:

a) Daß alle sittliche Handlungen eine jede gefährliche Nothwendigkeit, sowohl die innere unbedingte und physische, als auch die äußere Nothwendigkeit ausschließen. (§. 52. Zus. I.)

b) Daß niemand sittlich handeln kann, der nicht mit dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und Beurtheilungskraft zugleich handeln kann. (§. 52. Zus. II.)

c) Daß man in dem Zustande der Gemüthsbewegungen und des Traumes nicht sittlich handeln kann, in sofern man sich in diesen Zuständen befindet, ohne auf den vorhergehenden Zustand zu sehen. (§. 52. Zus. III.) Wenn aber die Handlungen, so man in diesen Zuständen vornimmt, in vorhergehenden freyen Handlungen gegründet sind, so sind sie in Absicht auf ihre Ursache als freye, und folglich als sittliche Handlungen anzusehen. (§. 52. Zus. III. Erl. und Anm.)

2) Wer sittlich handeln soll, der muß vorher

Einmal, sich einen allgemeinen deutlichen Begriff von der Handlung machen.

Zweytens, muß er aus dem allgemeinen Begriffe von der Handlung die Folgen derselben herleiten, welche die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit derselben lehren.

Drittens, muß er diese gute, oder böse Folgen, in Verhältniß gegen sich und seinen Zustand, betrachten, um einzusehen, ob die Handlung gut, oder böse sey.

Dieses beweiset der Verfasser daher, weil eine sittliche Handlung zu den freyen gehöret, und eine Handlung, die zu den freyen gehöret, beständig eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen, entweder eine unmittelbare, oder aber eine mittelbare voraussetzt. Aus diesen Gründen siehet man ein, daß der Verfasser hierdurch nicht behauptet, daß man zu einer jeden sittlichen Handlung unmittelbar vorher durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen sich bestimmen muß. Keinesweges. Er giebt zu, daß man zu einigen sittlichen Handlungen sich nur mittelbarer Weise durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt.

Anmerkung.

Es ist aus dem obigen klar, daß ich darinn von dem Verfasser abgehe, daß ich nicht zu einer

jeden sittlichen Handlung eine vorläufige, entweder unmittelbare, oder mittelbare, allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen erfodere. (h. §. n. 1. Anmerk.)

II. Zusatz.

Die sittliche Handlungen des Menschen fließen aus den ersten eigenthümlichen Bestimmungen der menschlichen Natur. Beweis:

Wenn die sittliche Handlungen des Menschen nicht, ohne Gebrauch der Vernunft desselben ausgeübet werden können, so folgt, daß sie die vernünftige Beschaffenheit des Menschen voraussetzen.

Nun ist das erste wahr, daß die sittliche Handlungen des Menschen nicht ohne Gebrauch der Vernunft desselben ausgeübet werden können.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die sittliche Handlungen des Menschen die vernünftige Beschaffenheit desselben voraussetzen.

Der Untersatz ist aus dem Zus. II. n. 1. erweislich, und die Folge des Obersatzes ist klar genug.

Handlungen, welche die vernünftige Beschaffenheit des Menschen voraussetzen, fließen aus den ersten eigenthümlichen Bestimmungen der menschlichen Natur.

Nun

Nun aber sind alle sittliche Handlungen des Menschen so beschaffen, daß sie die vernünftige Beschaffenheit desselben voraussetzen.

Folglich fließen alle sittliche Handlungen des Menschen aus den ersten eigenthümlichen Bestimmungen der menschlichen Natur.

Der Obersatz ist aus dem §. 1. erweislich, und der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar.

Anmerkung.

α) Man muß diesen Lehrsatz, wenn er wahr seyn soll, nicht auf diese Art erklären, als wenn eine jede sittliche Handlung den wirklichen Gebrauch der Vernunft, oder eine wirkliche allgemeine deutliche Erkenntniß von dem Zusammenhange der Handlung und ihren Folgen erforderte. Es ist genug, daß einer die Vernunft, oder den Gebrauch der Vernunft in seiner Gewalt hat, und sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen zu einer willkührlichen Handlung bestimmen kann, um sittlich zu handeln. Es ist aber zugleich offenbar, daß eine sittliche Handlung von niemand ausgeübet werden kann, der nicht eine Vernunft besitzt, und in so fern beziehet eine jede sittliche Handlung sich auf die Vernunft, und folgt aus den ersten eigenthümlichen Bestimmungen der menschlichen Natur.

β) Wo also die Vernunft wegfällt, da fällt auch alle Sittlichkeit über den Haufen. Hieraus

ist klar, daß das Vieh (brutum) keine sittliche Handlungen vornehmen kann. Wir geben gerne zu, daß das Vieh verschiedene Handlungen vornimmt, welche, materialiter betrachtet, mit den sittlichen Handlungen des Menschen übereinkommen. Allein, siehet man auf das formale dieser Handlungen, so sind sie sehr von den sittlichen Handlungen eines Menschen unterschieden. Gehen, stehen, den Kopf bewegen, sind, in Absicht auf mich, sittliche Handlungen, und diese Handlungen, materialiter betrachtet, können auch von dem Viehe gesagt werden. Allein diese Handlungen beziehen sich bey mir auf die Freyheit. Folglich sind sie, formaliter betrachtet, von ähnlichen Handlungen des Viehes sehr unterschieden.

Bey der Anmerkung.

ARIANUS, so den EPICTETUS erläutert hat, philosophiret schön, wenn er L. 2. c. 10. spricht: daß der Mensch nichts vorzüglicheres, als die Freyheit des Willens habe. Und man siehet leicht die Ursache ein, warum er dieses behauptet. Die Vernunft ist die herrlichste und vorzüglichste Gabe, die ein Mensch vor dem Viehe und andern unvernünftigen Geschöpfen voraus hat. Weil nun die Sittlichkeit unserer Handlungen die Vernunft voraussetzet, so kann man auch das Vermögen, sittlich zu handeln, zu den herrlichsten und vorzüglichsten Gaben des Menschen hinrechnen. Hieraus ist klar, daß die Freyheit des

Wil-

Willens ebenfalls eins der prächtigsten und vorzüglichsten Stücke sey, welche der Mensch besitzt.

Ad §. 55.

N. 1. In diesem und dem folgenden Absatze wird bestimmt, welche Handlungen des Körpers und der Seele sittlich und nicht sittlich sind. In diesem Absatze werden die Handlungen des Körpers untersucht.

N. 2. Die Erfahrung lehret uns, daß unser Körper verschiedene Bewegungen, welche durch seinen Bau möglich sind, hervorbringt. Z. E. das Gehen, Stehen, Sitzen, Sprechen, u. s. w. sind erstlich, Bewegungen unseres Körpers, zweytens, sind diese Bewegungen durch den Bau unseres Körpers möglich. Aus dem Baue der Füsse und des menschlichen Leibes läßt sich die Möglichkeit des Gehens und Stehens begreifen. Es sind einige, welche behaupten, daß der hinreichende Grund von den Bewegungen unseres Körpers lediglich in seinem Bau, oder seiner Struktur anzutreffen sey. Daß aber diese Leute sich betrügen, ist außer allem Zweifel. Kömmt eine bewegende Kraft nicht zu der Struktur des Körpers hinzu, wird er nimmermehr eine wirkliche Bewegung hervorbringen. Man kann also nur mit Grunde der Wahrheit behaupten, daß der Grund von der Möglichkeit der Bewegungen des Körpers, in seinem Bau enthalten. Der Grund aber von der Wirklichkeit derselben ist

in der bewegenden Kraft des Körpers enthalten.

N. 3. Diese Bewegungen des Körpers, in sofern sie zum Theil aus seinem Wesen, oder Natur (§. 11. Vorb.) erkannt werden können, werden natürliche Bewegungen des Körpers genennt. (§. 11. Vorb.) Also ist nicht allein der Umlauf des Geblüts und die Verdauung der Speisen, sondern auch das Sprechen, Gehen, u. s. w. eine natürliche Bewegung meines Körpers.

N. 4. Die natürliche Bewegungen des Körpers sind von einer gedoppelten Art: denn sie sind entweder so beschaffen, daß sie auf einige Art von unserm Willkühr abhängen, oder nicht. Im ersten Falle werden sie willkührliche Bewegungen unseres Körpers überhaupt (motus spontanei, s. voluntarii in genere) genennt. Im andern Falle heißen sie bloß natürliche, oder nothwendige Bewegungen unseres Körpers (motus spontanei, s. mere naturales, s. necessarii). Die willkührliche Bewegungen unseres Körpers überhaupt hängen auf einige Art (quomodocunque) von unserm Willkühr ab. Hier finden zweene Fälle Statt: die willkührliche Bewegungen des Körpers hängen entweder sowohl in Absicht auf das materiale, als auch in Absicht auf das formale, oder nur in Absicht auf das formale von dem Willkühr ab. Im ersten Falle werden sie willkührliche Bewegungen schlechthin (motus spontanei

&

& voluntarii), im andern aber vermischte Bewegungen (motus mixti) genennt. Um mehrerer Deutlichkeit willen will ich folgende Tabelle hersetzen:

Die Bewegungen des Körpers hängen

entweder auf einige Art von dem Willkühr seiner Seele ab,	oder nicht.
Willkührliche Bewegungen überhaupt. Diese hängen von dem Willkühr ab,	Bloß natürliche, oder nothwendige Bewegungen.

entweder sowohl in Absicht auf das materiale, oder ihre Wirklichkeit, als auch in Absicht auf das formale, oder die Art zu existiren.	oder nur in Absicht auf das formale, das ist, die Art zu existiren.
Willkührliche Bewegungen schlechthin.	Vermischte Bewegungen.

Z. E. das Gehen, Stehen, Sitzen, Sprechen, die Bewegungen der Arme sind willkührliche Bewegungen meines Körpers schlechthin, denn sie hängen nicht bloß in Absicht auf eine bestimmte Art zu existiren (qua formale), sondern auch, in Absicht auf ihre Wirklichkeit selbst, von meinem Willkühr ab. Als: die Bewegung meines Armes hängt, erstens:

von meinem Willkühr ab, in sofern diese Bewegung existiret (quoad existere, s. qua materiale). Zweytens: hängt diese Bewegung meines Arms auch in Absicht auf die bestimmte Art und Weise, wie sie existiret (quoad modum existendi, s. formale), von meinem Willkühr ab; denn es hängt von meinem Willkühr ab, ob der Arm auf diese, oder eine andere Art bewegt werden soll. Ich kann ihn in die Höhe, und auch anders, ich kann ihn geschwinde und auch langsam bewegen. Man setze aber, daß man durch hitzige Getränke, die man von freyen Stücken zu sich genommen, verursachet hat, daß der Umlauf des Geblüts viel unordentlicher und geschwinder, als sonst geschiehet, so ist dieses eine Bewegung, welche in Absicht auf das materiale, oder ihre Wirklichkeit nicht von dem Willkühr abhängt, indem sie durch eine physische und maschinenmäßige Nothwendigkeit in dem Körper entspringet. Allein diese selbige Bewegung hängt zugleich, in Absicht auf die Art und Weise, wie sie existiret, von dem Willkühr ab, indem ihre Geschwindigkeit und Unordnung in der Beschaffenheit, so eine willkührliche Handlung, gegründet ist. Folglich ist die durch hitzige Getränke verursachte, gar zu geschwinde und unordentliche Bewegung des Geblüts, eine vermischte Bewegung des Körpers. Die Ursache, warum sie so genennt wird, ist leicht einzusehen. Sie wird nämlich vermischt genennt, weil sie, sowohl eine physisch nothwendige, als auch zugleich eine willkührliche ist. In Absicht auf ihre Wirklichkeit ist sie eine physisch nothwendige Bewegung, welche durch den mechanismum des Körpers gewirkt wird. In Absicht aber auf die Art, wie diese Bewegung existiret, ist sie eine willkührliche Bewegung. Hie-

her gehöret auch das Athemholen, in sofern es von unserm Willkühr abhängt, geschwinder und langsamer die Bewegung hervorzubringen, u. s. w. Der Umlauf des Geblütes, die Verdauung der Speisen, die merkliche und unmerkliche Ausdämpfung, das Gähnen, Rylpsen, Schlucken, u. s. w. In sofern diese Bewegungen gar nicht von dem Willkühr abhängen, werden sie bloß natürliche, nichtwillkührliche, oder nothwendige Bewegungen genennt. Sie heißen, erstens: bloß natürliche Bewegungen, weil sie lediglich von der Natur des Körpers, ohne allen Willkühr der Seele, hervorgebracht werden. Zweytens: werden sie nothwendige Bewegungen genennt, und wer siehet nicht ein, daß hierdurch eine physische Nothwendigkeit verstanden wird?

Anmerkung.

a) Der Verfasser nennt die willkührliche Bewegungen des Körpers motus spontaneos (arbitrarios), oder voluntarios. Man kann aber einen Unterschied zwischen den motibus spontaneis (arbitrariis) und den motibus voluntariis machen. Die motus spontaneos kann man als das Geschlecht, und die motus voluntarios als eine Art davon ansehen. Alle Bewegungen, welche von dem Willkühr abhängen, werden motus spontanei, oder arbitrarii genennt. Sollen diese eigentlich motus voluntarii heißen, so müssen sie von dem Willen und also von der obern Begehrungskraft der Seele abhängen. Siehe des Verfassers psych. emp. §. 134. Wenn man diese Anmerkung in Erwegung ziehet, so kann man die vorige

Tabelle, von der Eintheilung der Bewegungen des Körpers, auf folgende Art vollständiger machen:

Die Bewegungen des Körpers sind

entweder willkührliche Bewegungen überhaupt (motus arbitrarii, ſ. ſponsanei in genere). Dieſe ſind	oder bloß natürliche und nothwendige Bewegungen (motus mere naturales, ſ. neceſſarii).
entweder ſchlechthin willkührliche Bewegungen (motus arbitrarii ſimpliciter). Dieſe hängen von dem Willkühr ab,	oder vermiſchte Bewegungen (motus mixti).
entweder von dem ſinnlichen (arbitrio ſenſitivo),	oder von dem vernünftigen, (von dem Willen)
bloß willkührliche Bewegungen (motus nude arbitrarii).	freywillige Bewegungen (motus voluntarii).

Weil die vermiſchte Bewegungen auch willkührliche Bewegungen überhaupt ſind, ſo erhellet, daß auch dieſe in bloß willkührliche und freywillige eingetheilet werden können.

β) In ſofern die willkührliche Bewegungen des Körpers von der Seele abhängen, wird der Seele ein Regiment, in Abſicht auf ihren Körper, beygelegt. Dieſes Regiment (regimen animæ in corpus) gehet alſo auf die willkührliche Bewegungen des Körpers.

Diese sind

entweder bloß willkührlich (nude arbitrarii)	oder freywillig, (motus voluntarii).
Das blosse Regiment der Seele über ihren Körper (nudum regimen animæ in corpus).	Das vorzügliche Regiment der Seele über ihren Körper (imperium animæ in corpus).

Hieraus erhellet, aa) daß die bloß natürliche Bewegungen des Körpers nicht unter der Regierung der Seele stehen, und daß der Körper, in sofern in Absicht auf die Seele, eine Freyheit von der Unterwerfung besitze. bb) Daß das Vieh zwar ein Regiment, aber kein imperium, in Absicht auf die willkührliche Bewegungen seines Körpers, habe.

N. 5. Die willkührliche Bewegungen und die vermischte Bewegungen, in Absicht auf die Art, wie sie existiren, gehören zu den sittlichen Handlungen. Beweis:

Alle Handlungen, welche zu den freyen gehören, werden zu den sittlichen Handlungen gerechnet.

Nun aber gehören 1) die willkührliche, und 2) die vermischte Bewegungen, in Absicht auf die Art zu existiren, zu den freyen Handlungen.

Folglich gehören 1) die willkührliche, und 2) die vermischte Bewegungen, in Absicht auf die Art zu existiren, zu den sittlichen Handlungen.

Der Obersatz ist aus dem §. 54. n. 1. erweislich. Wie der Untersatz, vermöge des Lehrbegriffs des Verfassers bewiesen werden soll, sehe ich nicht ein. Er muß nothwendig den Satz, als allgemein wahr, voraussetzen, daß alle unsere willkührliche Handlungen zu den freyen gehören. Folglich muß er, vermöge seiner Erklärung einer Handlung, die zu den freyen gehöret, behaupten, daß alle unsere willkührliche Handlungen entweder unmittelbar und zunächst, oder doch zum wenigsten mittelbarer Weise, durch eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen, bestimmt werden, daß sie entweder mit einer wirklichen Uiberlegung geschehen, oder doch in solchen Handlungen, welche mit Uiberlegung geschehen, gegründet sind. (§. 52.) Und woher wollte man dieses beweisen? Lehret die Erfahrung nicht das Gegentheil? Giebts nicht willkührliche Handlungen, die durch eine blosse, nicht allein unmittelbare, sondern auch mittelbare verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen, bestimmt werden? Wenn Cajus mit dem Fusse spielet, so ist dieses eine willkührliche Handlung. Allein, ists nicht möglich, daß er sich, durch eine bloß verworrene Erkenntniß des Guten, zu dieser Handlung bestimmt? ja, es ist auch möglich, daß sie in keiner vorhergehenden freyen Handlung, wozu man sich, durch eine wirkliche allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten, oder Bösen, bestimmt hätte, gegründet sey. Wenn die Handlung nun so beschaffen wäre, so könnte man nicht, nach dem Lehrbegriffe des Verfassers, sie eine Handlung nennen, die zu den freyen gehöret. (§. 52.) Wir geben aber deswegen den Untersatz nicht verloren. Man kann den Beweis von einem Satze

leugnen, ohne die Wahrheit des Satzes selbst über den Haufen zu werfen. Nach unserm Lehrbegriffe, von einer freyen Handlung, können wir diesen Untersatz vollkommen beweisen. Wir schließen so:

Alle unsere willkührliche Handlungen, wozu wir uns, durch eine vorhergehende Uiberlegung, haben bestimmen können, sind Handlungen, die zu den freyen gehören.

Nun aber sind 1) alle willkührliche, und 2) vermischte Bewegungen unseres Körpers, in Absicht auf die Art zu existiren, willkührliche Handlungen, zu denen man sich, durch eine vorhergehende Uiberlegung, hat bestimmen können.

Folglich sind 1) alle willkührliche Bewegungen, 2) alle vermischte Bewegungen unseres Körpers, in Absicht auf die Art zu existiren, Handlungen, die zu den freyen gehören.

Der Obersatz ist aus dem §. 52. n. 5. lit. c, d. erweislich. Der Untersatz hat zwey Glieder. a) Alle willkührliche Bewegungen unseres Körpers sind willkührliche Handlungen, zu denen es in unserer Gewalt stehet, uns, durch eine vorhergehende Uiberlegung, zu bestimmen, und dieses lehret die Erfahrung. b) Alle vermischte Bewegungen unseres Körpers, in Absicht auf die Art, wie sie existiren, sind ebenfalls willkührliche Handlungen, zu denen wir uns, durch eine vorhergehende Uiberlegung, bestimmen können. Hier haben wir auf zweyerley zu sehen. aa) Alle vermischte Bewegungen unseres Körpers sind, in Absicht auf die Art zu existiren,

willkührliche Handlungen, und dieses erhellet aus diesem §. n. 4. bb) Diese Bewegungen sind so beschaffen, daß wir uns zu denselben, in Absicht auf die Art ihrer Wirklichkeit, durch eine vorhergehende Uiberlegung, bestimmen können, welches daher erhellet, weil sie, unter der angeführten Bestimmung, willkührliche Handlungen sind. (lit. a.)

N. 6. Die willkührliche Bewegungen unseres Körpers, und die vermischte Bewegungen, in Absicht auf die Art ihrer Wirklichkeit, stehen in unserer Gewalt. Dieses ist aus dem n. 5. und §. 7. Vorb. §. 44. bewiesen.

Anmerkung.

Der Verfasser beruft sich hier auf seinen §. 53., wo er bewiesen, daß alle unsere freye Handlungen in unserer Gewalt stehen. Allein, weil er nicht, nach seinem Lehrbegriffe, beweisen kann, daß alle unsere willkührliche Handlungen freye sind, so kann man es leicht aus dem Begriffe einer willkührlichen Handlung beweisen, daß die willkührliche Bewegungen unseres Körpers in unserer Gewalt stehen.

Ad §. 56.

Was die Handlungen der Seele betrifft, so lehret uns die Erfahrung selbst, daß auch diese ebenfalls von gedoppelter Art sind. Denn wir haben Empfindungen von äußern Gegenständen, die gar nicht in unserer Gewalt stehen, und auf keine Art von unserm Willkühr abhängen. Daß wir aber auf

ge-

gewisse Gegenstände aufmerksam sind, und darüber reflektiren, sind die Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, und von unserm Willkühr abhängen.

Folglich sind die Handlungen der Seele

entweder so beschaffen, daß sie von ihrem Willkühr abhängen,

willkührliche Handlungen der Seele (actiones animæ spontaneæ (arbitrariæ) seu voluntariæ).

oder nicht,

nothwendige, oder bloß natürliche Handlungen der Seele (actiones animæ non spontaneæ, s. necessariæ).

Anmerkung.

α) Die actiones animæ spontaneas und voluntarias kann man, wie die motus spontaneos und voluntarios, von einander unterscheiden. Die actiones animæ spontaneæ hängen von ihrem Willkühr ab. Hängen sie nun, insonderheit von dem Willen, ab, so werden sie actiones animæ voluntariæ genennt.

β) Man kann auch vermischte Handlungen der Seele annehmen. Denn wir haben bisweilen Empfindungen, die, in Absicht auf ihre Wirklichkeit (quod ad materiale), nothwendig, in Absicht aber auf die Art ihrer Wirklichkeit, formale, z. E. den Grad der Klarheit und Deutlichkeit, von unserm Willkühr abhängen.

Ad §. 57.

N. 1. Der Verfasser will beweisen, daß alle unsere Handlungen entweder gut, oder böse sind. Zu dem Ende beweiset er in diesem Absatze, daß aus allen Handlungen der Menschen, entweder an sich, oder unter gewissen Umständen, gewisse Folgen entstehen. Der Verfasser beweiset diesen Satz daher, weil der Mensch ein System von Dingen ist. Derowegen erkläret er erst, was dieses bedeutet, und nimmt an, daß die Welt und der Mensch ein System von Dingen sey.

N. 2. Ein System von Dingen (systema entium) ist ein Ding (unum), welches aus mehreren Dingen bestehet, die auf solche Art mit einander verknüpft sind, daß eins das andere in seinen Handlungen (operationibus) bestimmen kann. Z. E. Eine Uhr ist ein System von mehreren Dingen, und wer siehet nicht ein, daß die Uhr α) ein Ding sey, β) sind hier mehrere Dinge (entia) mit einander verknüpft. γ) Kann ein Theil der Uhr die Bewegungen der übrigen bestimmen. Die Feder bestimmt ein Rad, und dieses andere Räder, in der Bewegung.

N. 3. Aus der Metaphysik nimmt der Verfasser, als einen Lehrsatz (lemma) an, daß die Welt und der Mensch ein System von Dingen, im engern Verstande, sey, und wir können diesen Lehrsatz sehr leicht in einen Lehrsatz verwandeln. Wir haben aber hier zweyerley zu bewei-

weisen α) daß die Welt, und β) daß der Mensch ein System von Dingen sey.

α) Die Welt ist ein System von Dingen. Beweis:

Wenn diese bestimmte Welt eine Maschine ist, welche aus verschiedenen von einander abstehenden Landschaften, die vermittelst eines flüssigen Körpers verknüpft sind, zu dem Ende zusammengesetzt ist, damit die endliche vernünftige Wesen darinn wohnen können, so folgt, daß diese bestimmte Welt ein System von Dingen sey.

Nun ist das erste wahr, daß diese Welt eine Maschine sey, welche aus verschiedenen, von einander abgelegenen Landschaften, die vermittelst eines flüssigen Körpers mit einander verknüpft sind, zu dem Ende zusammengesetzt ist, damit die vernünftige endliche Wesen darinn wohnen können.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß diese Welt ein System von Dingen sey.

Der Untersatz ist die Erklärung der Welt, welche der Verfasser in seiner meditatione, de civitate Dei, ejusque territorio, quod mundus mechanicus dicitur, §. 92. p. 298. gegeben. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil eine jede Maschine ein System von Dingen ist. (mechanol. §. 4.) Man siehet, ohne mein Erinnern, ein, daß dieser Beweis auf die Körperwelt, oder die mechanische Welt gehe, die man manchmal schlechthin die Welt nennt. Sonst nimmt der Verfasser die Welt in

einem dreyfachen Verstande, aa) verstehet er dadurch die Verknüpfung der Geister und Seelen, die er die Geisterwelt, das sittliche Reich, und die Stadt, oder Republik Gottes, im engern Verstande, nennt. bb) Verstehet er durch die Welt die Körperwelt, wie wir kurz vorher angezeigt haben, und diese Welt wird, außer den angeführten Benennungen, das physische Reich, oder das Reich der Natur genennt. cc) Endlich nennt er auch die Verknüpfung zwischen der Geister- und Körperwelt, die transcendentalische Welt, oder die Stadt und Republik Gottes, in ihrem ganzen Umfange betrachtet.

β) Ein jeder Mensch ist auch ein System von Dingen. Beweis.

Ein jedes Ding (omne unum), welches aus Dingen bestehet, die auf eine solche Art mit einander verknüpft sind, daß das eine das andere zum Handeln bestimmen kann, heißt ein System von Dingen.

Nun aber ist der Mensch ein Ding (unum), welches aus mehreren Dingen bestehet, die auf eine solche Art mit einander verknüpft sind, daß das eine das andere zum Handeln bestimmen kann.

Folglich ist der Mensch ein System von Dingen.

Der Obersatz ist die Erklärung eines Systems von Dingen. (n. 2.) Der Untersatz fasset dreyerley in sich: a) der Mensch ist ein Ding (unum), und dieses ist aus dem §. 10. klar. b) Er bestehet aus

sol-

solchen Dingen, im engern Verstande (entibus), welche mit einander verknüpft sind. Denn aa) die Seele ist ein Ding, im engern Verstande, eben sowohl als auch der Körper, bb) die Seele und der Körper sind, in Absicht auf ihre übereinstimmige Veränderungen, mit einander verknüpft. (§. 10.) c) Die Seele und der Körper sind auf die Art mit einander verknüpft, daß sie einander gegenseitig, in Absicht auf ihre Veränderungen, bestimmen können, und dieses ist daher erweislich, weil die Seele den Körper, in Absicht auf seine willkührliche Bewegungen, und der Körper die Seele, in Absicht auf ihre äußere Empfindungen, bestimmen kann. (§. 10, 55.) Wer da weiß, daß unser Körper eine Maschine ist, der wird auch mit leichter Mühe beweisen können, daß unser Körper ein System von Dingen, im engern Verstande (systema entium) sey. (lit. α.)

N. 4. Aus diesen Gründen wird geschlossen, daß aus allen Handlungen der Menschen, entweder an sich, oder unter gewissen Umständen betrachtet, verschiedene Folgen entstehen, wodurch ihr Zustand einigermassen verändert wird. Der Beweis wird auf folgende Art geführet:

Wenn eine jede Veränderung in einem System von Dingen, im engern Verstande, ihre Folgen nach sich ziehet, so erhellet, daß auch aus einer jeden Handlung eines Menschen verschiedene Folgen entstehen, wodurch sein Zustand einigermassen verändert wird.

Nun ist das erste wahr, daß eine jede Veränderung in einem System von Dingen, im engern Verstande, gewisse Folgen nach sich ziehet.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß aus einer jeden Handlung eines Menschen gewisse Folgen entstehen, wodurch sein Zustand einigermassen verändert wird.

Der Untersatz wird aus der Beschaffenheit eines Systems von Dingen, im engern Verstande, und aus der Erfahrung bewiesen. In einem System von Dingen ist eine allgemeine Verknüpfung. Wenn also ein Ding das andere zum Handeln bestimmt, und eine Veränderung daselbst hervorgebracht wird, so müssen verschiedene andere Dinge daraus erkannt werden können, oder die Veränderung muß ihre Folgen (rationata, s. consectaria) haben. Man gebe einmal auf eine Uhr Acht. Gehet da eine Veränderung in dem einen Rade vor sich, so pflanzt sich diese fort durch das ganze Werk. Folglich, sobald eine Veränderung in der Uhr hervorgebracht wird, so ziehet dieselbe gewisse Folgen nach sich. Unser Körper ist ein System von Dingen, und man wird auch finden, daß eine Veränderung immer die andere veranlasset, und ihre Folgen habe. Wenn einer sich z. E. vollsaufet, so handelt er, und diese Handlung macht durch den ganzen Körper eine Veränderung. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil der Mensch ein System von Dingen, im engern Verstande, ist. (n. z. lit. β) Was also von einem jeden System von Dingen und seinen Veränderungen gilt, muß auch von dem Menschen und seinen Handlungen gelten. Wir

müs-

müssen also behaupten, daß alle Handlungen aller Menschen ihre Folgen nach sich ziehen. Man vergleiche hiermit §. 14. und den allgemeinen Erkenntnißgrund, so in der Metaphysik des Professors Baumgartens §. 23. vorkömmt: Nichts ist ohne Folgen, oder ein jedes mögliches Ding hat seine Folgen (nil est sine rationato & corollario). Diesen Erkenntnißgrund, so in die Lehre von der Sittlichkeit unserer Handlungen einen so ausnehmenden Einfluß hat, haben schon verschiedene von den alten Weltweisen für wahr erkannt, indem sie behauptet haben, daß nichts gänzlich unfruchtbar wäre. Hieher gehöret insonderheit das Zeugniß des berühmten Franziscus Sanchez in seiner multum nobili & prima universali scientia, quod nihil scitur, ed. Francof. p. 47., wo es heißt: Talis est concatenatio in rebus omnibus, ut nulla otiosa sit, quin alteri obsit, aut prosit, quin imo & eadem pluribus nocere, & juvare plures nata est. Ferner spricht Anton. Urceus Codrus, operum sermone IV. ed. Bas. p. 121.: Nil est sine auctoramento. Und die Rechtsgelahrten haben ebenfalls diesen Satz zum Theil angenommen, wenn sie sagen: Non esse, & omni effectu destitui in jure habentur synonyma. Ich brauche kaum zu erinnern, daß durch die Folgen, so aus den Handlungen der Menschen entstehen, ihr Zustand auf einige Art verändert wird, indem ein jeder einsiehet, daß durch diese Folgen neue Bestimmungen in dem Zustande der Menschen, entweder in dem innern, oder in dem äußern, oder in allen beyden zugleich, entstehen, und eben so unnöthig wäre es, weitläuftig zu beweisen, daß diese Folgen, entweder aus

den

den Handlungen an sich, oder unter gewissen Umständen betrachtet, entspringen.

Ad §. 58.

Die Folgen der Handlungen des Menschen machen ihren Zustand entweder vollkommen, oder unvollkommen. Beweis:

Wenn alle Folgen der Handlungen des Menschen entweder mit seinem Wesen und wesentlichen Absichten zusammenstimmen, oder nicht, so folgt, das die Folgen der Handlungen des Menschen seinen Zustand entweder vollkommen, oder unvollkommen machen.

Nun ist das erste wahr, daß alle Folgen der Handlungen des Menschen entweder mit seinem Wesen und wesentlichen Absichten zusammenstimmen, oder nicht.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die Folgen der Handlungen des Menschen seinen Zustand entweder vollkommen, oder unvollkommen machen.

Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 13. klar, und der Untersatz erfodert keinen Beweis. Z. E. Das Saufen ziehet solche Folgen nach sich, die mit unseren wesentlichen Absichten, mit unserer Erhaltung nicht zusammenstimmen. Die aus der Besoffenheit entstehende Mattigkeit der Glieder, der Kopfschmerzen, die gar zu heftige Wallung des Geblüts u. s. w. sind solche Dinge, welche noch gefährlichere Krankheiten nach sich ziehen können, und

den Untergang unseres Körpers befördern helfen. Folglich machen die Folgen der Besoffenheit unsern Zustand unvollkommen. Hingegen eine ordentliche und mässige Lebensart, vermöge welcher man sich mit Essen und Trinken nicht übernimmt, ziehet solche Folgen nach sich, welche mit unseren wesentlichen Absichten, z. E. mit der Erhaltung unseres Körpers, zusammenstimmen. Folglich machen die aus einer mässigen und ordentlichen Lebensart entstehende Folgen unsern Zustand vollkommen.

Ad §. 59.

Hieraus wird geschlossen, daß unsere sittliche Handlungen entweder gut, oder böse sind. Der Beweis wird so geführet:

Alles, was den Zustand des Menschen entweder vollkommen, oder unvollkommen macht, das macht ihn entweder gut, oder böse.

Nun aber machen alle Folgen aller sittlichen Handlungen des Menschen einen Zustand entweder vollkommen, oder unvollkommen.

Folglich machen alle Folgen der sittlichen Handlungen des Menschen seinen Zustand entweder gut, oder böse.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des Guten und Bösen erweislich, (§. 15.) und der Untersatz ist aus dem vorhergehenden §. 58. klar.

Wenn

Wenn alle Folgen der sittlichen Handlungen des Menschen seinen Zustand entweder gut, oder böse machen, so erhellet, daß alle Folgen der sittlichen Handlungen des Menschen entweder gut, oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß alle Folgen der sittlichen Handlungen des Menschen seinen Zustand entweder gut, oder böse machen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß alle Folgen der sittlichen Handlungen des Menschen entweder gut, oder böse sind.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist offenbar; denn, was etwas gut, oder böse macht, das bringt eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit hervor, und ist also selbst gut, oder böse. (§. 15.)

Wenn alle sittliche Handlungen des Menschen entweder gute, oder böse Folgen nach sich ziehen, so erhellet, daß alle sittliche Handlungen des Menschen entweder gut, oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß alle sittliche Handlungen des Menschen entweder gute, oder böse Folgen nach sich ziehen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß alle sittliche Handlungen des Menschen entweder gut, oder böse sind.

Der

Der Untersatz kann in zwey Sätze zerlegt werden, einmal, alle sittliche Handlungen des Menschen haben ihre Folgen, und dieses ist aus dem §. 57. klar, zweytens, diese Folgen sind entweder gut, oder böse, und dieses ist aus dem vorigen Schlusse offenbar.

Anmerkung.

Man siehet leicht ein, daß dieser Lehrsatz allgemeiner ausgedrückt werden kann. Was von den sittlichen Handlungen insonderheit gesagt worden, kann mit leichter Mühe von allen Handlungen des Menschen ohne Ausnahme bewiesen werden. Man schließe so:

Wenn alle Handlungen der Menschen ohne Ausnahme entweder gute, oder böse Folgen nach sich ziehen, so folgt, daß alle Handlungen der Menschen, ohne Ausnahme, entweder gut, oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß alle Handlungen der Menschen, ohne Ausnahme, entweder gute, oder böse Folgen nach sich ziehen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß alle Handlungen der Menschen, ohne Ausnahme, entweder gut, oder böse sind.

Der Untersatz ist aus dem §. 57, 58. klar, und die Folge des Obersatzes erfodert keinen Beweis.

I. Zusatz.

Unsere Handlungen sind entweder nothwendig, oder zufälliger Weise gut, oder böse.
Beweis:

Wenn unsere Handlungen, in Absicht auf ihre Folgen gut, oder böse sind, und die Folgen entweder aus den allgemeinen Begriffen der Handlungen an sich, oder nur unter gewissen Umständen betrachtet, fließen, so erhellet, daß unsere Handlungen entweder nothwendig, oder zufälliger Weise gut, oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß unsere Handlungen, in Absicht auf ihre Folgen, gut, oder böse sind, und daß die Folgen entweder aus den allgemeinen Begriffen der Handlungen an sich, oder nur unter gewissen Umständen betrachtet, fließen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere Handlungen entweder nothwendig, oder zufälliger Weise gut, oder böse sind.

Der Untersatz hat zwey Glieder, **einmal**, unsere Handlungen sind, in Absicht auf ihre Folgen, gut, oder böse. Dieses ist aus diesem Absatze 59. selbst klar. **Zweytens**, diese Folgen entspringen aus dem Begriffe der Handlungen, entweder an sich, oder unter gewissen Umständen betrachtet. Dieses erhellet aus dem §. 57. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil dasjenige, so aus dem Begriffe einer Sache an sich folgt, nothwendig; was aber nur unter gewissen Umständen daraus

folgt,

folgt, zufällig ist. (§. 11. Zus. I. Vorb.) Um diesen Lehrsatz faßlicher zu machen, so will ich folgende Tabelle hersetzen.

Unsere Handlungen sind gut oder böse, in Absicht auf ihre gute oder böse Folgen, die sie nach sich ziehen.

Diese fließen aus der Natur oder dem Begriffe der Handlungen,

entweder an sich	oder nur insofern die Handlungen unter gewissen Umständen betrachtet werden.
In diesem Falle sind die Handlungen nothwendig gut oder böse. (bonitas & pravitas actionum est necessaria.)	In diesem Falle aber sind sie nur zufälligerweise gut oder böse. (bonitaa & pravitas actionum contingens est.)

Eine mässige und ordentliche Lebensart ist so beschaffen, daß aus ihrer Natur und Beschaffenheit an sich gute Folgen fließen. Derowegen ist sie nothwendig gut. Saufen, Huren, Stehlen u. s. w. sind Handlungen, aus deren Natur und Begriffe an sich lauter böse Folgen entstehen. Derowegen sind diese Handlungen nothwendig böse. Hingegen, eine Pfeife Tobak zu rauchen, zu tanzen u. s. w. sind Handlungen, aus deren Begriff an sich nichts Böses folgt, und insofern sind sie nicht nothwendig böse. Weil aber unter gewissen besondern Umständen aus ihnen böse Folgen entstehen, so sind sie insofern zufälligerweise böse. Wenn z. E. ein Prie-

ster in der Kirche, oder ein schwindsüchtiger Mensch Tobak rauchet, so machen es die besondern bestimmten Umstände, daß aus dieser Handlung böse Folgen entstehen, und also ist das Tobakrauchen in dem bestimmten Falle nur zufälligerweise böse. Auf eben die Art muß man vom Tanzen urtheilen. Diese Handlung ist an sich nicht böse. Besondere Umstände aber, welche sich hiebey finden lassen, können machen, daß es eine böse Handlung wird, und insofern ist das Tanzen zufälligerweise böse. Das Pudern der Haare kann unter solchen Umständen geschehen, daß es böse Folgen hat. Insofern ists eine zufälligerweise böse Handlung. Eben diese Handlung kann unter andern Umständen geschehen, daß sie gute Folgen hat, und insofern ist es eine zufälligerweise gute Handlung.

Anmerkung.

Der Herr von Leibnitz sagt, daß die natürlichen Gesetze sittliche Wahrheiten wären. Dabey ist dem Verfasser eingefallen, daß es eine gedoppelte Art von wahren Sätzen gebe. Ein jeder Satz hat seine Bedingung, sein Subjekt und Prädikat. Die Bedingung, der hinreichende Grund, warum das Prädikat dem Subjekt zukömmt, steckt entweder in dem Wesen des Subjekts, oder nur in andern Umständen desselben. Z. E. Gott ist allmächtig. Hier ist der Grund, warum das Prädikat (allmächtig) dem Subjekt (Gott) zukömmt, in dem Wesen des Subjekts oder Gottes enthalten. Hingegen, das Wachs schmelzet. In diesem Satze ist der hinreichende Grund, warum das Prädikat (schmelzen) dem Subjekt (dem Wachse) wirklich

zukömmt, nicht in dem Wesen des Subjekts, sondern in andern äußern Umständen, nämlich in dem Feuer enthalten. Ein Satz, von dessen Prädikat der hinreichende Grund lediglich in dem Wesen des Subjekts enthalten, ist nothwendig wahr; also ist der Satz, Gott ist allmächtig, nothwendig wahr. Hingegen ist ein Satz, von dessen Prädikat der hinreichende Grund in äußern Umständen liegt, zufälligerweise wahr, also ist der Satz: das Wachs schmelzet, zufälligerweise wahr, oder das Prädikat kömmt dem Subjekt nur zufälligerweise zu. Dieses hat der Verfasser hernach auf die sittliche Sätze angewendet, deren Subjekt eine freye Handlung ist, und daraus geschlossen, daß das Prädikat in diesen Sätzen dem Subjekt, nämlich der freyen Handlung entweder nothwendig, oder nur zufälligerweise zukäme, und daß deswegen eine sittliche Handlung nach Beschaffenheit des Prädikats entweder nothwendig, oder zufälligerweise gut oder böse sey. Z. E. Die Tugend bringt eine Glückseligkeit hervor, und das Haarputzen ist gut. Der erste sittliche Satz ist so beschaffen, daß das Prädikat dem Subjekt nothwendig zukömmt, in dem andern aber kömmt das Prädikat dem Subjekte nur zufälligerweise zu. Ferner, das Huren ist böse, und das Tanzen ist Sünde. In dem ersten dieser Sätze kömmt das Prädikat dem Subjekt nothwendig, in dem andern aber nur zufälligerweise zu. Durch diese Anmerkung wird man in den Stand gesetzt, einzusehen, wie der Verfasser auf die Lehre von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit des Guten und Bösen der sittlichen Handlungen gefallen.

II. Zusatz.

N. 1) Weil in einer jeden Handlung das Materiale, oder dasjenige, was gethan wird, von dem Formali, oder der Art und Weise, wie es gethan wird, sich unterscheiden läßt, so muß man auch auf die beyden verschiedenen Stücke Achtung geben, wenn man die Folgen der Handlungen ordentlich auseinander setzen will, und man muß die Folgen, welche aus dem Materiali einer Handlung fließen, von denjenigen unterscheiden, welche aus dem Formali der Handlung entspringen.

N. 2) **Eine Handlung kann** materialiter **betrachtet gut seyn, welche** formaliter **böse ist, und eine Handlung kann** materialiter **böse seyn, welche** formaliter **betrachtet gut ist.** Hier sind zween Sätze zu unterscheiden.

α) Eine Handlung kann materialiter betrachtet gut seyn, welche formaliter böse ist. Beweis:

Wenn aus dem Materiali einer Handlung gute Folgen fließen können, aus deren Formali böse Folgen entspringen, so ist offenbar, daß eine Handlung materialiter gut seyn kann, welche formaliter betrachtet böse ist.

Nun ist das erste wahr, daß aus dem Materiali einer Handlung gute Folgen fließen können, aus deren Formali böse Folgen entspringen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß eine Handlung materialiter gut seyn kann, welche formaliter böse ist.

Der Untersatz ist aus der Erfahrung erweislich. Man setze zu dem Ende den Fall, daß einer einen Armen mit einer zornigen Mine, ja mit Schimpfworten einen Groschen giebt. Es wird hier dem Armen ein Groschen gegeben, dieses ist das, was gethan wird, oder das Materiale dieser Handlung. Daraus entspringen gute Folgen, indem der Zustand des Armen dadurch einigermassen vollkommener gemacht wird, und also entspringt in diesem Falle aus dem Materiali der Handlung etwas Gutes. Wie sieht aber das Formale dieser Handlung aus? Auf was Art und Weise theilet man das Almosen aus? mit zornigen Gebärden und Schimpfworten. Dieses ist etwas Böses, woraus böse Folgen entstehen, und also entspringt aus dem Formali der Handlung etwas Böses. Man nehme noch ein Beispiel: Einer bringt einem großen Herrn ein Buch, welches er ihm zugeeignet hat. Seine Aufführung aber dabey ist höchst lächerlich und unvernünftig. Sobald er in den Saal hineinkömmt, macht er einen bäurischen Scharrfuß, seine Gebärden sind abgeschmackt, sein Vortrag ist närrisch, daß die Hofleute ihn für einen Hasen halten. Aus dem Materiali dieser Handlung, nämlich aus der Uiberreichung des Buches an sich, ohne auf die Art zu sehen, wie es überreicht wird, folgt nichts Böses.

Allein aus dem Formali dieser Handlung, nämlich aus der Art, wie es überreicht wird, oder aus der närrischen Aufführung des Menschen, welcher es überreichet, fließen böse Folgen. Die Folge des Obersatzes ist offenbar.

β) Eine Handlung kann materialiter betrachtet böse seyn, welche formaliter gut ist. Beweis:

Wenn aus dem Materiali einer Handlung böse Folgen entspringen, können aus dem Formali gute Folgen fließen, so erhellet, daß eine Handlung, die materialiter betrachtet böse ist, formaliter gut seyn kann.

Nun ist das erste wahr, daß aus dem Materiali einer Handlung böse Folgen entspringen können, aus deren Formali gute Folgen fließen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß eine Handlung, die materialiter betrachtet böse ist, formaliter gut seyn kann.

Der Untersatz ist aus der Erfahrung erweislich. Z. E. Einer macht einen lüderlichen, aber im übrigen feurigen Spaß. Aus dem Materiali dieser Handlung, insofern es eine lüderliche Handlung ist, fließen böse Folgen. Aus dem Formali aber derselben, oder aus der Art, wie dieser Spaß gemacht wird, insofern er sehr feurig ist, und eine grosse Scharfsinnigkeit und einen ausnehmenden Witz an den Tag legt, folgt etwas Gutes.

Bey der Anmerkung.

N. 1. Hier wird der so sehr bekannte Streit untersucht, ob es gleichgültige Handlungen giebt, oder nicht? Zu dem Ende wird erst eine gleichgültige Handlung erkläret. Eine Handlung, heißts, die weder gut noch böse ist, wird **gleichgültig** genennt. (indifferens) Das Wort: gleichgültig, wird **einmal** subjective, **zweytens** objective genommen. Was ein gewisses Subjekt sich weder als gut, noch als böse vorstellt, heißt in Absicht auf dasselbe Subjekt gleichgültig. (subjective indifferens) Daß **tausend** Dinge und auch Handlungen subjective gleichgültig, daran zweifelt kein Mensch. (§. 16.) Objective gleichgültig wird dasjenige genennt, so an sich weder gut noch böse ist. Eine Handlung ist also objective gleichgültig, wenn sie weder gute noch böse Folgen hat, (§. 59.) und diese Gleichgültigkeit ists, welche der Verfasser verstehet.

N. 2. Es fragt sich also, ob es gleichgültige Handlungen in der letzten Bedeutung gebe? Der Verfasser antwortet darauf sowohl mit den Worten eines andern gelehrten Schriftstellers des **Eisenharts**, als mit seinen eigenen Worten:

α) **Eisenhart** in seiner dissert. de action. hum. mor. & indiffer. §. 43. sequ. beantwortet die Frage folgendergestalt: Die sittliche Handlungen, in Absicht auf ihre Art und ihren Gegenstand, (quod ad speciem s. objectum)

jectum) das ist, in abstracto betrachtet, sind öfters gleichgültig, nicht aber, wenn sie unter allen einzelnen Bestimmungen, (individualiter) oder, in Absicht auf ihre Form, das ist, in concreto, betrachtet werden.

β) Antwortet der Verfasser aus seinen eigenen Gründen auf folgende Art: **Handlungen, welche zufälligerweise gut oder böse sind, insofern sie in abstracto, nicht aber insofern sie in concreto betrachtet werden, gleichgültig.** Hiedurch will der Verfasser zweyerlei sagen:

a) Handlungen, die nothwendig gut oder böse, sind niemals gleichgültig. Denn, sind sie nothwendig gut oder böse, so ist das Gegentheil in ihnen unmöglich. (Met. §. 101.) Folglich können sie niemals solche Handlungen werden, die weder gut noch böse, oder gleichgültig sind. (n. 1.) Also ists schlechterdings unmöglich, daß das Huren, Saufen, Stehlen, oder auch die Gerechtigkeit, Weisheit, Mäßigkeit, u. s. w. gleichgültige Handlungen werden.

b) Handlungen, die zufälligerweise gut oder böse, sind nicht in concreto, das heißt, nicht unter den einzelnen Umständen, unter welchen sie betrachtet werden, sondern nur in abstracto, das ist, wenn man in den Gedanken die Umstände wegläßt, unter welchen sie gute oder böse Folgen haben, gleichgültig. Und nichts ist leichter, als dieses einzusehen. Denn, aa) wenn Handlungen, die zufälligerweise gut oder

böse

böse sind, in concreto, oder unter den einzeln Umständen betrachtet werden, so werden sie ja unter den Umständen betrachtet, welche sie gut oder böse machen. Folglich kann eine zufälligerweise gute oder böse Handlung, in concreto betrachtet, nicht gleichgültig seyn. Z. E. Wenn ein schwindsüchtiger stark Tobak rauchet, oder einer in der Kirche unter Verrichtung des Gottesdienstes tanzet, so werden diese zufälligerweise böse Handlungen unter den Umständen betrachtet, welche sie böse machen, und in diesem Falle können sie also nicht gleichgültig seyn. (n. 1.) Hingegen, bb) wenn eine zufälligerweise gute oder böse Handlung in abstracto betrachtet wird, so läßt man in Gedanken die einzelne Umstände weg, unter welchen sie gut oder böse ist, und was Wunder, daß man bey so gestalten Sachen sie weder gut noch böse nennen kann? Folglich ist eine zufälligerweise gut oder böse Handlung, in abstracto betrachtet, gleichgültig. (n. 1.) Z. E. Das Haarputzen, Tanzen, Tobakrauchen, u. s. w. wenn ich die Umstände in den Gedanken weglasse, unter welchen diese Handlungen gute oder böse Folgen haben, sind weder gute noch böse, folglich gleichgültige Handlungen zu nennen. Man vergleiche hiemit des Professors Rahrel Recht der Natur p. 9. §. 19. wo er spricht: Eine vor sich gleichgültige Handlung ist, die durch die nothwendigen Bestimmungen, als wodurch sie eine Handlung einer gewissen Art ist, weder gut noch böse ist. Solchergestalt wird dieselbe durch die zufälligen Bestimmungen, ver-

möge deren sie eine Vollkommenheit nach sich ziehet, oder auswirket, nur gut; oder, wo sie dadurch eine Unvollkommenheit zuwege bringt, böse. Man sehe auch des Professors Lehmanns Anmerkungen zu Samuel Pufendorfs Abhandlung de officio hominis & civis. Cap II. §. XI. und hauptsächlich des Professor Canzens disciplinas moral. omnes p. 20. 23. In welcher angezogenen Stelle es zwar das Ansehen hat, als wenn er dem Verfasser widerspräche. Allein, wenn man nur eine Handlung überhaupt, und eine sittliche Handlung als eine solche genau von einander unterscheidet, und auf die Erklärungen des Professors Canzens von einer Handlung in abstracto und concreto, worinn er von dem Verfasser abgeht, gehörig Achtung giebt, so wird man finden, daß der Unterschied zwischen der Lehre des Verfassers und des Professors Canzens, mehr in Worten als in der Sache selbst bestehet. Pufendorf nimmt ebenfalls eine gleichgültige Handlung in einem andern Verstande als der Verfasser, wenn er eine jede Handlung, die keine Sittlichkeit hat, und nicht frey ist, gleichgültig nennt. Z. E. Wenn ein Nachtwanderer einen im Schlafe ermordet, oder wenn man in der höchsten Hungersnoth jemand seine Gans mit Gewalt wegnähme, so wären diese Handlungen, weil keine Freyheit dabey gewesen, gleichgültig.

N. 3. Weil eine an sich gleichgültige Handlung in abstracto durch die Umstände gut oder böse wird, so ist klar, daß eine Handlung unter

einigen Umständen gut seyn seyn kann, die unter andern Umständen böse ist. Wenn also zwo Personen einerley Handlung aber unter verschiedenen Umständen vornehmen, so kann die Handlung des einen gut seyn, da die Handlung des andern böse ist. Z. E. Zwo Personen tanzen. Die eine ist ein Priester, welcher mit einer leichtfertigen Jungfer, in Gegenwart der schwachen Seelen aus seiner Gemeinde, mit unkeuschen Gebärden tanzet. Die andere Person soll ein Verwalter seyn, der mit seiner Frau, oder seinem Töchterchen auf eine anständige Art sich eine kunstmässige Bewegung in seinem eigenen Hause macht. Fast ein jeder wird die Handlung des Priesters für böse halten. Allein die Handlung des Verwalters sieht man mit ganz andern Augen an. Hieher gehöret das bekannte Sprüchwort:
Duo dum idem faciunt, non est idem.

Ad §. 56.

Unsere Handlungen sind natürlicherweise gut oder böse. Beweis:

Wenn unsere Handlungen in Absicht auf die Folgen, welche aus ihrer Natur fließen, gut oder böse sind, so folgt, daß sie natürlicherweise gut oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß unsere Handlungen, in Absicht auf die Folgen, welche aus ihrer Natur fließen, entweder gut oder böse sind.

Folglich

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß unsere Handlungen natürlicherweise gut, oder böse sind.

Der Untersatz ist daher klar, weil unsere Handlungen, in Absicht auf die Folgen, welche aus ihren Begriffen, an sich oder unter gewissen Umständen betrachtet, fließen, entweder gut oder böse sind. (§. 59. und Zus. I.) Weil nun dasjenige, was aus den Begriffen der Dinge folgt, aus ihrer Natur fließt, (§. 11. Vorb.) so ist offenbar, daß unsere Handlungen, in Absicht auf die Folgen, welche aus ihrer Natur fließen, entweder gut oder böse sind. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil alles, was aus der Natur einer Sache fließt, ihr natürlicherweise zukömmt, oder etwas natürliches ist. (§. 11. Vorb.) Und also ist offenbar, daß unsere Handlungen um ihrer Natur willen entweder gut oder böse sind.

Anmerkung.

Es ist also zugleich klar, daß unsere freye Handlungen nicht blos in Absicht auf den Willen eines Oberherrn gut oder böse sind, oder daß ihre gute und böse Beschaffenheit nicht blos von dem Willkühr eines Oberherrn abhängt.

Ad §. 61.

Die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen kann aus der Natur unserer Handlungen, wenn sie nur gegen unsere Natur

tur

tur gehalten wird, geschlossen werden. Beweis:

Wenn unsere Handlungen, in Verhältniß mit unserer Natur, machen, daß ihre gute und böse Folgen wirklich werden, so folgt, daß jene als Ursachen, und diese als Wirkungen zu betrachten sind.

Nun ist das erste wahr, daß unsere Handlungen, in Verhältniß mit unserer Natur, machen, daß ihre gute und böse Folgen wirklich werden;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere Handlungen als Ursachen, und ihre gute und böse Folgen als Wirkungen anzusehen sind.

Der Untersatz ist aus dem §. 57. 59. erweislich, und die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung einer Ursache und Wirkung begreiflich. (Siehe §. 98. u. f. w. philos. prim.)

Wenn aus der Natur der Ursache die Wirkungen derselben erkannt werden können, so folgt, daß aus der Natur unserer Handlungen, in Verhältniß gegen unsere Natur betrachtet, ihre gute oder böse Folgen erkannt werden können.

Nun ist das erste wahr, daß aus der Natur der Ursache die Wirkungen derselben erkannt werden können;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß aus der Natur unserer Handlungen, in Verhältniß gegen

unsere

unsere Natur betrachtet, ihre gute oder böse Folgen erkannt werden können.

Die Folge des Obersatzes ist aus dem vorigen Schlusse klar, und der Untersatz ist ein Lehrsatz, (lemma) der in der Metaphysik bewiesen wird.

Wenn aus der Natur unserer Handlungen, in Verhältniß gegen unsere Natur, ihre gute und böse Folgen erkannt werden können, so folgt, daß die gute und böse Beschaffenheit (bonitas et pravitas) unserer Handlungen aus ihrer Natur, in Verhältniß gegen unsere Natur betrachtet, erkannt werden können.

Nun ist das erste wahr, daß aus der Natur unserer Handlungen, in Verhältniß gegen unsere Natur betrachtet, ihre gute und böse Folgen erkannt werden können;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen aus ihrer Natur, in Verhältniß gegen unsere Natur betrachtet, erkannt werden können.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes ist offenbar, denn die gute oder böse Folgen, die aus einer Handlung entspringen, machen ihre gute oder böse Beschaffenheit aus. (§. 57. 59.) Z. E. Wenn man deutlich die Natur des Menschen, die Beschaffenheit der Seele, den Bau und die Vermischung im Körper einsieht, und man hält dagegen das übermässige Essen und Trinken, so kann man aus der Natur

des

des übermäßigens Essens und Trinkens die böse Beschaffenheit dieser Handluag erkennen, oder daß sie in dem Menschen viele böse Folgen nach sich zieht. Ferner, wenn man nur weiß, worinn das fleissige und ordentliche Studiren bestehet, und man zugleich eine vollkommene deutliche Erkenntniß von der menschlichen Seele hat, so ist man daher im Stande einzusehen, daß das fleißige und ordentliche Studiren eine gute Handlung sey, welche die Seele vollkommener macht.

Ad §. 62.

N. 1. Nachdem der Verfasser von der Wirklichkeit der Natur und Beschaffenheit unserer sittlichen Handlungen gehandelt, so schreitet er nun zu den Gründen (principiis) des Naturrechts. Vorläufig ist also zu merken: Ein Principium überhaupt heißt alles dasjenige, was den Grund eines Dinges in sich enthält. Es enthält aber den Grund in sich entweder blos von der Erkenntniß von dem Dinge, oder nicht. Im ersten Falle nennt man es einen **Erkenntnißgrund.** (principium cognoscendi) Im andern Falle enthält es entweder den Grund der Möglichkeit, oder der Wirklichkeit eines Dinges. Ist das erste, so nennt man es ein Principium essendi. Findet aber der andere Fall statt, so ists ein Principium fiendi. Z. E. Der Vater ist ein Principium fiendi von seinem Sohne. Das Wesen ist ein Principium essendi von den innern veränderlichen Merkmalen enes Dinges, (modis) und die Wolfianer halten den Verstand Gottes für

das

das Principium essendi aller Dinge. Die Zufälligkeit der Welt ist ein Principium cognoscendi von der Wirklichkeit Gottes. Diese Begriffe kann man in folgende Tabelle bringen: Ein Principium heißt alles dasjenige, was den Grund eines Dinges in sich enthält.

Es enthält aber den Grund in sich von einem Dinge

entweder blos in Absicht auf die Erkenntniß,		oder an sich, ohne auf die Erkenntniß eines denkenden Wesens zu sehen. Und in diesem Falle enthält es den Grund in sich
Erkenntnißgrund (principium cognoscendi)	entweder von der blossen Möglichkeit, oder dem Wesen eines Dinges,	oder von seiner Wirklichkeit.
	Principium essendi.	Principium fiendi.

Man kann die Tabelle auch auf folgende Art einrichten. Ein Principium ist

entweder analyticum s. principium cognoscendi.		l. syntheticum.
	l. principium essendi.	l. principium fiendi.

Man

Man vergleiche hiermit Erläuterungen u. s. w. bey dem §. 45. Es giebt einige Lehrer des Naturrechts, welche die von mir erklärte Wörter mehrentheils in einem ganz andern Verstande nehmen. Der berühmte Adam Friedrich Glafey in seinem Rechte der Vernunft, im dritten Hauptstücke, §. 2, 3, 4. p. 248, 249. spricht: Ein principium essendi ist nichts anders, als die causa efficiens, wovon eine Sache ihren Ursprung nimmt. Ein principium fiendi aber eines Dings ist dessen causa materialis, nach welchem Muster Fleisch und Bein das principium fiendi des Menschen heißen können. Endlich ist ein principium cognoscendi eine Sache, so mich auf etwas anders weiset, oder mir etwas anders andeutet, und zu erkennen giebt, est res, per quam cognosco alteram. Hieraus ist offenbar, daß der Herr Hofrath Glafey dasjenige ein principium essendi nennt, was wir für eine Art des principii fiendi halten, und darinn widerspricht er allen neueren, und den meisten alten Weltweisen. Es verwirft deswegen Coccejus in seinen resolutionibus dubiorum circa primum principium p. 19. diese Erklärung, und meinet, es sey sehr seltsam geredet, wenn man den Homer und Virgil die principia essendi ihrer Gedichte nennen wollte. Ja, er bemerkt noch p. 21., daß Aristoteles, und die beßten Metaphysiker von dieser Art zu reden nichts wüßten. Jacob Friedrich Ludovici macht zwar dem Coccejus in seinen Zweifeln, so er ihm entgegen setzt, verschiedene Einwürfe dawider. Allein, sein Hauptgrund, daß die Schulweisen, wenn sie behaupten, daß die Heiligkeit Gottes das principium essendi von der Sittlichkeit unserer Handlungen sey, dadurch anzeigen wollen, daß die Hei-

ligkeit Gottes der Grund von der existirenden Sittlichkeit unserer Handlungen sey, ist höchst falsch, indem offenbar ist, daß die Schulweisen behaupten, daß die Heiligkeit Gottes den Grund von dem Wesen der Beschaffenheit, und innern Möglichkeit, der Sittlichkeit unserer Handlungen in sich enthalte. Daß Glafey die causam materialem und das principium fiendi für völlig einerley hält, solches ist auch wider allen Redegebrauch. Was die Erklärung von dem principio cognoscendi betrifft, so kömmt diese mit der gewöhnlichen Erklärung überein. Allein, ich halte nichts destoweniger dafür, daß sie in etwas unbestimmt sey. Nach dieser Erklärung kann man sagen, daß ein jedes principium essendi und fiendi auch ein principium cognoscendi sey, und dieses geben allerdings die meisten Weltweisen zu. Weil aber auf diese Art ein *Theilungsglied* (membrum dividens) von den anderen entgegengesetzten Gliedern wider die logische Regeln gesagt werden müßte, so habe ich der Erklärung eines principii cognoscendi eine Einschränkung zugefüget, wodurch dieser Fehler vermieden werden kann. Nachdem wir nun vorläufig die Begriffe von den verschiedenen Arten der Gründe (principiorum) erkläret haben, so wollen wir diese, in Absicht auf die Sittlichkeit unserer Handlungen, genauer bestimmen. In diesem und dem folgenden Absatze kommen die principia cognoscendi des Naturrechts, nämlich, die Vernunft und die Erfahrung, vor. In dem §. 64, 65, 66. erscheinet das principium essendi des Naturrechts, die innere Sittlichkeit unserer Handlungen, und §. 67. bekommen wir das principium fiendi davon, den göttlichen

Wil-

Willen. Wir machen also den Anfang mit der Betrachtung des principii cognoscendi.

N. 2. Durch den Gebrauch der Vernunft können wir die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen kennen lernen. Beweis:

Wenn aus unserer Natur und der Natur unserer Handlungen ihre gute, oder böse Beschaffenheit geschlossen werden kann, so folgt, daß die gute, oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen durch den Gebrauch der Vernunft erkannt werden kann.

Nun ist das erste wahr, daß aus unserer Natur und der Natur unserer Handlungen ihre gute, oder böse Beschaffenheit erkannt werden kann;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die gute, oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen durch den Gebrauch der Vernunft erkannt werden kann.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden §. 61. klar. Die Folge des Obersatzes siehet man auch mit leichter Mühe ein. Denn, wenn man aus der Natur unserer Handlungen ihre gute und böse Beschaffenheit einsehen kann, so kann man aus den allgemeinen Begriffen unserer Handlungen ihre gute, oder böse Folgen einsehen. (§. 11. Vorb.) Weil ferner die Handlungen als Ursachen mit ihren bösen, oder guten Folgen als Wirkungen verknüpft sind, (§. 61, 30.) so erhellet, daß, indem wir aus der Natur unserer Handlungen ihre gute, oder böse Beschaffenheit erkennen, wir aus den allgemeinen

Begriffen von unseren Handlungen die Verknüpfung zwischen den Handlungen und ihren Folgen einsehen. Weil nun dieses ein Werk der Vernunft ist (§. 30.), so ist klar, daß man durch den Gebrauch der Vernunft die gute, oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen einsehen kann. Wenn man Beispiele zur Erläuterung dieses Lehrsatzes haben will, so schlage man die Erläut. beym §. 61. und §. 32-35. nach. Hierbey ist zu merken:

α) Weil man dasjenige, so man aus dem allgemeinen Begriffe einer Sache herleitet, a priori erkennet, (per ppia log.) so erhellet, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen a priori erkannt werden kann. (n. 2.)

β) Weil aber eine grosse Fertigkeit der Vernunft und eine weitläuftige Einsicht in die natürliche Beschaffenheit vieler Dinge dazu erfodert wird, wenn man durch den Gebrauch der Vernunft, oder a priori die gute, oder böse Beschaffenheit der Handlungen der Menschen einsehen soll, so siehet man leicht ein, daß dieser Weg nicht so beschaffen, daß ein jeder einfältiger Mensch denselben betreten kann. Der Pöbel ist deswegen in sehr wenigen Fällen im Stande, durch die Vernunft, oder a priori zu bestimmen, ob eine Handlung gut, oder böse sey. Ja, die Erfahrung wird manchen gründlich Gelehrten, der eine erleuchtete Vernunft hat, überzeugen, daß es ihm in vielen einzelnen Fällen sehr sauer wird, a priori auszumachen, ob eine Handlung gut, oder böse sey. Man

muß

muß aber diese Anmerkung nicht gar zu weit ausdehnen.

Ad §. 63.

Eine richtig angestellte Erfahrung kann uns auch die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen lehren. Diesen Lehrsatz beweisen wir auf folgende Art:

Wenn wir die Folgen der Handlungen der Menschen erfahren können, so ist offenbar, daß eine richtig angestellte Erfahrung uns die gute, oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen lehren kann.

Nun ist das erste wahr, daß die Folgen der Handlungen der Menschen sich erfahren lassen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß eine richtig angestellte Erfahrung uns die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen lehren kann.

Der Untersatz ist leicht zu beweisen. Denn unsere Handlungen sind Ursachen, und ihre Folgen sind Wirkungen. (§. 61.) Weil nun, sobald die Ursache existiret, auch die Wirkungen existiren, (Met. (§. 326.) so erhellet, daß, wenn die Handlungen der Menschen existiren, auch ihre Folgen in der Welt wirklich sind. Was wirklich wird, läßt sich erfahren, wenn man gehörig auf dasjenige Achtung giebt, was man empfindet. (Pr. log. §. 137.) Folglich lassen sich die Folgen der Handlungen der Menschen erfahren. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil die Folgen unserer Handlungen

ihre gute und böse Beschaffenheit ausmachen. (§. 59.) Kann man also die Folgen der Handlungen der Menschen erfahren, so ists auch möglich, durch eine richtig angestellte Erfahrung eine Erkenntniß von der guten und bösen Beschaffenheit unserer Handlungen zu bekommen. Wie aber die Erfahrung richtig angestellt werden soll, solches ist aus der Vernunftlehre des Verfassers P. I. §. 170. ꝛc. zu ersehen. Diesem können wir noch folgende Anmerkungen hinzuthun:

α) Aus diesem und dem vorhergehenden §. ist klar, warum man spricht: Die Vernunft und Erfahrung sind die Lehrmeister des Naturrechts, (Ratio & experientia sunt magistræ juris naturæ.)

β) Weil ein Gottesleugner (atheus theoreticus) eine Vernunft hat, durch deren Gebrauch er in den Stand gesetzt werden kann, die gute und böse Folgen der Handlungen einzusehen, und auch auf die Erfahrung Achtung geben kann, so müssen wir behaupten, daß ein Gottesleugner auch vermögend sey, die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen einzusehen. Man irret also sehr, wenn man in den Gedanken stehet, daß ein Gottesleugner, vermöge seines Lehrbegriffs, nothwendig wie ein liederliches Vieh leben, und allen Lastern das Thor aufsperren muß. Spinoza ist ein Gottesleugner gewesen, und der bekannte Edelman ist kein Haar besser. Allein, man erzehlet von allen beiden, daß sie sehr viele philosophisch-tugendhafte Handlungen (virtutes naturales)

aus-

ausgeübet, und viele Laster vermieden haben. Wir werden von dieser Sache weiter handeln, wenn wir zu der Lehre von der innern Sittlichkeit unserer Handlungen kommen.

γ) Viele, wenn sie hören, daß man auf die Folgen der Handlungen Achtung geben muß, um sich von ihrer guten, oder bösen Beschaffenheit zu überzeugen, halten dieses für sehr unvernünftig. Sie meinen, es folge daraus, daß ein Dieb sich erst müsse aufhängen lassen, ehe er recht einsehen könne, ob der Diebstahl gut, oder böse sey. Allein, es ist offenbar, daß diese Leute nicht dasienige verstehen, was wir behaupten. Wir sagen ja nicht, man thue erst dies, oder jenes, und gebe hernach auf die Folgen Achtung. Keinesweges. Wir behaupten erst, daß wir durch die Vernunft vorläufig, ehe wir die Handlung vornehmen, uns einen deutlichen Begriff von derselben machen, und aus diesem deutlichen Begriffe ihre gute, oder böse Folgen erkennen sollen. Und wenn wir, zweytens, behaupten, daß wir auch aus der Erfahrung diese Folgen erkennen können, so ist die Meinung nicht diese, daß wir deswegen böse Handlungen beschließen und ausüben sollen, um zu erfahren, wie ihre Folgen beschaffen sind, sondern daß wir auf unsere vorige Aufführung und auf das Beyspiel anderer Leute Achtung geben sollen. Haben wir einmal die Thorheit begangen, und uns vollgesoffen, so geben wir auf die böse Folgen Achtung, so daher sowohl in unserer Seele, als in unserem Körper, und vielleicht auch in un-

serm äußern Zustande entstanden, und lassen uns die bekannte Regel zur Erinnerung dienen: Discе cautius mercari. Daher kommen die bekannten Sprüchwörter: Ictus piscator sapit. Erasm. Ein gebranntes Kind fürchtet Feuer. Aus seinem Schaden muß man klug werden, u. s. w. Haben wir selbst niemals die Handlung vorgenommen, so geben wir auf das Leben anderer Leute Achtung. Wir untersuchen, wie es ihnen gegangen, da sie diese, oder jene Handlung vorgenommen, und wenn wir uns in einerley Umständen mit ihnen befinden, so haben wir Grund, ähnliche Fälle zu erwarten. Wir haben z. E. den Cajus gekannt. Dieser war wie ein Sieb, und konnte nichts bey sich behalten, wenn es noch so wichtige Dinge waren. Er kriegte deswegen viele Feinde, und man entzog ihm die Wohlthaten, die er sonst genossen. Er gerieth darüber in sehr schlechte Umstände. Weil man nun siehet, daß eine gar zu grosse Offenherzigkeit, in Absicht auf den Cajus so schlechte Folgen gehabt, so kann man eben solche Folgen aus dieser Handlung, in Absicht auf sich, erwarten. Es ist eben nicht nothwendig, daß wir aus unserer eigenen Erfahrung immer lernen sollen, welche Handlungen gute, oder böse sind, und auf unsere eigene Kosten klug werden. Wir können uns auch einer fremden Erfahrung bedienen. Daher heißts nicht bloß, daß wir aus unserm eigenen, sondern auch aus dem Schaden anderer Leute klug werden sollen. Horaz erzehlet, daß sein Vater ihm zwar keine Wissenschaft beygebracht, daß er sich aber doch darinn vor

ihn verdient gemacht, daß er ihn mit unter die Leute genommen, und ihm die Lasterhaften gewiesen, damit er durch ihr Beyspiel einen Abscheu für die Laster bekommen, und sich also eine fremde Erfahrung zu Nutzen machen möchte. In dieser Absicht haben gute Historien und Lebensbeschreibungen ihren unaussprechlichen Nutzen. Ja, solche Leute, welche mit der Erziehung der Kinder zu thun haben, sollten, sobald als möglich, den Kindern angenehme und pragmatische Historien in die Hände spielen, welche ihnen viel heilsamer wären, als die närrischen Traumbücher und unkeusche Romanen, in welche letztere sich insonderheit das schöne Geschlecht so sehr verliebt hat, woraus es aber nur buhlen, und dem Manne Hörner aufsetzen lernet. Die Historie nennt man deswegen in der vorigen Absicht mit Recht einen Schauplatz der Klugheit und Weisheit (theatrum prudentiæ & sapientiæ). δ) Einen sehr wichtigen Fehler muß ich hier bemerken, den sehr viele Leute begehen, wenn sie auf die Folgen Achtung geben sollen, welche aus den Handlungen entstehen. Sie geben vielmehr auf die Folgen der Handlungen Acht, welche nur zufälliger Weise (per accidens) nach den willkührlichen bürgerlichen Gesetzen entstehen, als auf diejenigen, welche aus der Natur der Handlungen selbst entspringen, da sie doch auf diese am meisten aufmerksam seyn sollten. Was ist wohl gewöhnlicher zu hören, als dieses? Es stehlen doch viele, und werden nicht gehängt. Diese üble Folge fließt also nicht aus der Handlung selbst, sondern nur

aus der Dummheit der Diebe, die sich haschen lassen. Es ist ebenfalls bekannt, wie das Frauenzimmer schließt, wenn eine Hure zu Falle gekommen. Das muß, heißts, ein dummer Teufel seyn. Ich wollte mich schon besser in Acht nehmen, daß es so weit nicht kömmt. Darauf wagen sie es glücklich, und bedenken die üble Folgen nicht, die aus der Natur der Sache selbst fließen. Daher ist begreiflich, daß es eine sehr verkehrte Methode ist, wenn man Leute, Gutes zu thun, bewegen will, daß man alsdenn mit den blossen accidentellen Folgen einer Handlung aufgezogen kömmt, denn die Bewegungsgründe müssen zugleich und hauptsächlich aus der Natur der Sache genommen werden, wofern sie bey einem jeden Subjekt ihre gehörige Wirkung haben sollen.

Zusatz.

N. 1. Wenn die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen entweder durch den Gebrauch der Vernunft, oder durch die Erfahrung erkannt werden muß, so folgt, daß derjenige, welcher weder den Gebrauch der Vernunft in seiner Gewalt hat, noch auf die Erfahrung aufmerksam seyn kann, auch nicht im Stande sey, von der guten und bösen Beschaffenheit der Handlungen zu urtheilen.

Nun ist das erste wahr, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen entweder durch den Gebrauch der Vernunft, oder durch die Erfahrung erkannt werden muß.

Folg-

Folglich ist auch das letzte wahr, daß derjenige, welcher weder den Gebrauch der Vernunft hat, noch auf die Erfahrung aufmerksam seyn kann, auch nicht im Stande sey, von der guten und bösen Beschaffenheit der Handlungen zu urtheilen.

Der Untersatz ist daher klar, weil alle unsere Erkenntniß entweder durch Hilfe der Vernunft, oder vermittelst der Erfahrung erhalten werden muß. Die Folge des Obersatzes ist offenbar.

N. 2. Wer weder den Gebrauch der Vernunft hat, noch auf die Erfahrung aufmerksam seyn kann, ist nicht im Stande, von der guten und bösen Beschaffenheit der Handlungen zu urtheilen.

Nun aber sind Leute, die in dem Zustande sehr heftiger Affekten, des Traumes, der höchsten Besoffenheit, der Raserey und Wahnsinnigkeit, u. s. w. sich befinden, so beschaffen, daß sie weder den Gebrauch der Vernunft in ihrer Gewalt haben, noch auf die Erfahrung gehörig aufmerksam seyn können.

Folglich sind diese Leute auch nicht im Stande, von der guten und bösen Beschaffenheit ihrer Handlungen zu urtheilen.

Der Obersatz ist aus dem n. 1. beweislich. Der Untersatz ist schon auch von uns bewiesen worden. (§. 24, 8. Zus. 2.)

Ad §. 64.

In dem §. 64, 65, 66. kömmt das principium essendi des Naturrechts vor, nämlich, die innere Sittlichkeit. Die bestimmmte Gutheit und Bosheit unserer Handlungen ist von denselben schlechterdings unzertrennlich. Beweis:

Eine jede Wirkung ist von ihrer Ursache schlechterdings unzertrennlich.

Nun sind unsere Handlungen, in Verhältniß gegen unsere Natur betrachtet, Ursachen, die guten oder bösen Folgen derselben aber, Wirkungen.

Folglich müssen auch die gute und böse Folgen von unseren Handlungen schlechterdings unzertrennlich seyn.

Der Obersatz ist daher klar, weil, wenn die Ursache gesetzt wird, so muß auch ihre Wirkung nothwendig gesetzt werden. Met. §. 326. Folglich ist die Wirkung von ihrer Ursache schlechterdings unzertrennlich. (Met. §. 72, 76.) Der Untersatz ist aus dem §. 61. begreiflich.

Wenn die gute und böse Folgen von unseren Handlungen schlechterdings unzertrennlich sind, so folgt, daß die Gutheit und Bosheit unserer Handlungen von denselben schlechterdings unzertrennlich sey.

Nun ist das erste wahr, daß die gute und böse Folgen von unseren Handlungen schlechterdings unzertrennlich sind;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen von denselben schlechterdings unzertrennlich sey.

Der Untersatz ist aus dem vorigen Schlusse klar, und die Folge des Obersatzes erhellet aus §. 59. Hierbey ist zu merken: Weil die Unzertrennlichkeit eine Unmöglichkeit der Trennung (impossibilitas separationis) (Met. §. 72, 76.), und die Unmöglichkeit entweder eine unbedingte, oder bedingte ist. (Met. §. 15, 17.) So ist auch die Unzertrennlichkeit entweder eine unbedingte, oder bedingte. (Met. §. 76.) Der Verfasser hat in seinem Lehrsatze von der Unzertrennlichkeit der guten und bösen Beschaffenheit von unseren Handlungen dieselben nicht bestimmt. Wenn man aber auf das Mittelglied (medium terminum) Achtung giebt, woraus er den Beweis führet, so siehet man mit leichter Mühe ein, daß eine unbedingte Unzertrennlichkeit (absoluta inseparabilitas) hier Statt findet, welches ich zu erkennen gegeben, indem ich behauptet habe, daß die gute und böse Beschaffenheit von unseren Handlungen schlechterdings unzertrennlich sey. Wenn man diese Anmerkung vor Augen hat, wird man begreifen, daß der Verfasser in dem §. 69. richtig schließet.

Zusatz.

Die Schulweisen haben behauptet, daß unsere gute und böse Handlungen von Ewigkeit gut und böse gewesen: und daß folglich die natürlichen Gesetze ewig wären. Daß aber diese Lehre vollkommen

rich-

richtig, kann aus dem vorigen Absatze gefolgert werden. Wir schließen so:

Wenn die Gutheit und Bosheit unserer Handlungen von denselben schlechterdings unzertrennlich ist, so folgt, daß sie unbedingt nothwendig sey.

Nun ist das erste wahr, daß die Gutheit und Bosheit unserer Handlungen von denselben schlechterdings unzertrennlich sey.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß die Gutheit und Bosheit unserer Handlungen unbedingt nothwendig sey.

Der Untersatz ist aus dem §. 64. selbst erweislich.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des schlechterdings unzertrennlichen und des unbedingt nothwendigen zu beweisen. Denn, wenn die gute und böse Beschaffenheit von unseren Handlungen schlechterdings unzertrennlich ist, so ist die Trennung derselben von unseren Handlungen schlechterdings unmöglich. (§. 64.) Folglich ist das Gegentheil von derselben in unseren Handlungen schlechterdings unmöglich. Weil nun dasjenige einem Ding unbedingt nothwendig zukömmt, dessen Gegentheil in ihm absolut unmöglich ist, (Met. §. 102.) so erhellet, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen absolut nothwendig sey.

Alles, was unbedingt nothwendig, ist ewig.

Nun

Nun ist die Gutheit und Bosheit unserer Handlungen unbedingt nothwendig.

Folglich ist sie auch ewig.

Der Obersatz ist aus der Metaphysik, und der Untersatz aus dem vorigen Schlusse klar. Folglich sind unsere gute und böse Handlungen von Ewigkeit gut und böse gewesen. Ja, die gute Handlungen bleiben auch in alle Ewigkeit gut, und die böse Handlungen hören niemals auf, böse zu seyn. Siehe Jo. Fried. Hornius de subjecto juris naturæ c. 7. thes. 28.

Um hier aller falschen Auslegung vorzubauen, ist zu merken, daß wir nicht behaupten, daß die wirkliche gute und böse Folgen unserer Handlungen, welche diese gut, oder böse machen, von Ewigkeit her existiret haben. Unsere Meynung ist nur diese, daß Handlungen, die jetzt gute, oder böse sind, von Ewigkeit her auch nicht anders, als gute, oder böse haben vorgestellet werden können, oder daß die Vorstellung von der guten und bösen Beschaffenheit unserer Handlungen von Ewigkeit in dem Verstande Gottes existiret habe.

Ad §. 65.

N. 1. In diesem Absatze kömmt dreyerley vor: α) wird bewiesen, daß alle unsere sittliche Handlungen entweder gut, oder böse sind, β) daß unsere sittliche Handlungen gut seyn können, in sofern sie als Handlungen betrachtet werden, wenn sie gleich nicht gut sind, in sofern sie

sitt-

sittliche Handlungen sind, und eben dieses wird von der bösen Beschaffenheit unserer Handlungen behauptet. γ) Endlich wird die Sittlichkeit, und insonderheit die innere Sittlichkeit unserer Handlungen erkläret.

N. 2. Unsere sittliche Handlungen sind entweder gut, oder böse. Beweis:

Alle unsere Handlungen sind entweder gut, oder böse.

Nun sind aber alle unsere sittliche Handlungen Handlungen.

Folglich sind alle unsere sittliche Handlungen entweder gut, oder böse.

Der Obersatz ist aus dem §. 57. ꝛc. erweislich, und der Untersatz ist ein Grundsatz, der keines Beweises bedarf. Hierbey ist zweyerley zu bemerken: α) Wenn man hiemit den §. 59, worinn behauptet wird, daß alle sittliche Handlungen des Menschen entweder gut, oder böse sind, vergleichet, so scheint es, als wenn hier eine Tautologie vorkäme. Um diese zu vermeiden, kann man das Wort: sittlich, in dem §. 59. weglassen, und den Lehrsatz ganz allgemein ausdrücken, daß die Handlungen des Menschen überhaupt entweder gut, oder böse sind. Siehe Erläuterungen und Anmerkungen bey demselben Absatze. β) Alle unsere sittliche Handlungen sind sogar natürlicher Weise gut, oder böse, (§. 60.) u. s. w.

N. 3.

N. 3. Alle unsere sittliche Handlungen sind entweder gut oder böse. (n. 2.) Folglich fließen aus unseren sittlichen Handlungen entweder gute oder böse Folgen. (§. 59.) In unseren sittlichen Handlungen können wir zweyerlei unterscheiden: Einmal, sind sie Handlungen. Zweytens, kömmt ihnen eine Sittlichkeit zu. Das erste macht ihr nächstes Geschlecht, (genus proximum) und das andere ihren Unterschied der Art nach (differentiam specificam) aus. Die gute oder böse Folgen, welche aus unsern sittlichen Handlungen entstehen, fliessen entweder aus ihrem nächsten Geschlechte, insofern sie als Handlungen betrachtet werden, ohne auf ihre Sittlichkeit zu sehen, oder sie fließen aus ihrem Unterschiede der Art nach, insofern sie als sittlich betrachtet werden, oder sich auf unsere Freyheit beziehen. Hieraus wird zweyerlei geschlossen.

α) Unsere Handlungen können gut seyn, insofern sie Handlungen sind, wenn sie gleich nicht gut sind, insofern sie als sittliche Handlungen betrachtet werden. Beweis:

Wenn aus der Natur gewisser Handlungen gute Folgen fließen können, die sich gar nicht auf unsere Freyheit beziehen, so folgt, daß unsere Handlungen, insofern sie als Handlungen betrachtet werden, gut seyn können, wenn sie gleich nicht als sittliche Handlungen gut sind.

Nun ist das erste wahr, daß aus der Natur gewisser unserer Handlungen gute Folgen fließen können, die sich gar nicht auf unsere Freyheit beziehen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere Handlungen, insofern sie als Handlungen betrachtet werden, gut seyn können, wenn sie gleich nicht als sittliche Handlungen gut sind.

Der Untersatz ist klar. Denn alle unsere Handlungen sind entweder gut oder böse. (§. 59.) Folglich sind einige unserer Handlungen, als Handlungen betrachtet, so beschaffen, daß gute Folgen aus ihnen entstehen, ohne auf unsere Freiheit zu sehen. Folglich können aus gewissen unserer Handlungen gute Folgen entspringen, die sich nicht auf unsere Freyheit beziehen. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die gute Folgen unserer Handlungen, die sich nicht auf unsere Freyheit beziehen, keine Sittlichkeit haben. (§. 53.) Folglich machen sie zwar unsere Handlungen gut. (§. 59.) Allein diese können doch keine sittliche gute Handlungen genennet werden. (§. 59. 54.) Z. E. Ein Schulmeister giebt einem Schüler unverschuldeterweise eine derbe Ohrfeige, wodurch der Schüler zu seinem Gehör an demselben Ohr gelanget. Die gute Folge dieser Handlung ist nicht in den freyen Handlungen des Schulmeisters gegründet. Folglich ist die Handluug nicht sittlich gut, (§. 54.) wenn sie gleich überhaupt, insofern sie gute Folgen hervorbringt, eine gute Handlung genennt werden kann. (§ 59.)

ß) Unsere Handlungen können als Handlungen böse seyn, wenn sie gleich nicht, als sittliche Handlungen betrachtet, böse sind. Beweis:

Wenn aus der Natur gewisser Handlungen böse Folgen fließen können, die sich nicht auf unsere Freyheit beziehen, so folgt, daß unsere Handlungen, insofern sie als Handlungen betrachtet werden, böse seyn können, wenn sie gleich, als sittliche Handlungen betrachtet, nicht böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß aus der Natur gewisser Handlungen böse Folgen entspringen können, die sich nicht auf unsere Freyheit beziehen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere Handlungen böse seyn können, wenn sie gleich nicht als sittliche Handlungen böse sind.

Den Untersatz und die Folge des Obersatzes beweiset man auf eben die Art, wie es lit. α. geschehen. Ich habe also nur noch nöthig, ein Beyspiel hievon anzuführen: Man nehme zu dem Ende an, daß ein Arzt einem Patienten, der die Cholik hat, eine Purganz giebt, welche den Tod desselben verursacht. Diese Handlung des Arzts hat böse Folgen, und ist also unstreitig als eine böse Handlung überhaupt anzusehen. (§. 59.) Allein, man setze den Fall, daß der kluge und vorsichtige Arzt nicht anders hat wissen können, als wenn der Patient vom übermässigen Essen die Cholik bekommen. Man nehme an, daß der Patient und andere Leute, die mit ihm umgehen, nicht die wahre Ursache, die in einem heftigen Zorne, und in einer grossen

Aergerniß bestehet, dem Arzte gesagt, sondern ihn vielmehr versichert, daß sie keine andere Ursache von der heftigen Cholik wüßten, als daß der Patient sich mit übermässigem Essen übernommen. In diesem Falle kann die üble Folge der Handlung des Arztes nicht auf seine Freyheit referiret werden. Und folglich ist diese seine Handlung keine sittlich böse Handlung zu nennen. (§. 54.) Man sieht hieraus ein, daß ich nicht ohne Ursache behaupte, daß der Verfasser in sehr vielen Stücken viel accurater, als die meisten andern Lehrer des Naturrechts zu Werke gehet. Wem ist unbekannt, was für eine Verwirrung von andern Lehrern des Naturrechts begangen wird. Sie schmeißen das Hunderste ins Tausende. Eine gute Handlung, und eine sittlich gute Handlung; eine böse Handlung, und eine sittlich böse Handlung ist bey ihnen vollkommen einerlei. Wie sorgfältig aber und genau unterscheidet der Verfasser nicht diese Dinge von einander? Man lernet hieraus, daß man nicht sogleich von der guten und bösen Beschaffenheit einer Handlung auf ihre sittliche Gutheit und Bosheit losschließt. Wenn ein Fuchs mir meine Hüner auffrißt, ein rasender Mensch einen andern ermordet, u. s. w. so giebt ein jeder zu, daß diese Handlungen böse sind. Wer will sie aber sittlich böse Handlungen nennen. Wenn ein rasender Mensch mässig im Essen und Trinken lebt, so ists allerdings eine gute Handlung, wenn sie gleich nicht eine sittlich gute Handlung genennt werden kann. Wir haben um desto mehr Ursache, auf diese Lehre Achtung zu geben, je nothwendiger und nützlicher sie ist, in der Lehre des zugefügten Schadens. Wir werden unten beweisen, daß eine jede Turbation in

dem

dem Gebrauch und Besitz des unsrigen, wenn sie gleich keine sittlich böse Handlung ist, die dem Thäter sittlich zugerechnet werden kann, uns das Recht giebt, auf die Ersetzung des zugefügten Schadens zu dringen. Hingegen, wenn die Beleidigung eine sittlich böse Handlung ist, so bekommen wir nicht allein die Befugniß auf die Ersetzung des zugefügten Schadens zu dringen, sondern die böse Handlung kann außerdem dem Thäter sittlich zugerechnet werden. Wenn viele Lehrer des Naturrechts sich nur den Grotius bekanter gemacht, so hätten sie längst diesen Unterschied einsehen können. Man findet allenthalben in dem Naturrechte des Verfassers Beweisthümer, daß er nicht allein den Grotius wohl verstehet, sondern auch denselben mit Verstand brauchet, und weiter als seine Vorgänger gehet.

N. 3. Die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen bestehet in den guten und bösen Folgen, welche aus ihnen entspringen. (§. 59.) Diese gute und böse Folgen beziehen sich entweder auf die Freyheit oder nicht. Im ersten Falle wird sowohl die gute als böse Beschaffenheit der Handlungen die Sittlichkeit genennt. (moralitas) Also kömmt z. E. der Handlung eines Rasenden, eines Fuchses, eines Kindes, so noch nicht den Gebrauch des Verstandes hat, keine Sittlichkeit zu, wenn gleich ihre Handlungen sowohl gute als böse seyn können. (n. 3.) Hingegen, wenn man eine gute oder böse Handlung thut, deren Folgen in unsern freyen Handlungen gegründet sind, so ist diese Gutheit und Bosheit eine Sittlichkeit. Z. E. Wenn sich einer von freyen Stücken besäuft,

mit Vorsatz einen andern ermordet, aus Unachtsamkeit seinem Nächsten einen Schaden zufüget, den Armen mit Uiberlegung Almosen ertheilet, so kömmt allen diesen Handlungen eine Sittlichkeit oder Moralität zu.

N. 4. Die Sittlichkeit kömmt den Handlungen zu, insofern sie gute oder böse Folgen nach sich ziehen, die sich auf unsere Freyheit beziehen. (n. 3.) Diese gute und böse Folgen werden entweder der Wahrheit gemäß als solche betrachtet, welche aus der Natur der Handlungen und der handelnden Personen an sich, oder unter gewissen Umständen fließen, oder sie werden als solche betrachtet, die von dem Willen eines Oberherrn abhangen. Im ersten Falle wird die Sittlichkeit *eine innere* genennt. (moralitas intrinseca seu objectiva). Im andern Falle haben wir die äußerliche oder willkührliche Sittlichkeit. (moralitas extrinseca seu subjectiva) Z. E. Das Stehlen hat seine natürliche böse Folgen, und diese machen die innere Sittlichkeit des Stehlens aus. Wenn aber der Landesherr mit dem Diebstahl den Galgen verknüpft hat, so fließen auch aus dem Stehlen böse Folgen, welche aus dem Willen des Oberherrn erkannt werden, und diese machen die äußerliche Sittlichkeit des Diebstahls aus. Hiebey ist zu merken:

α) Der Verfasser ist in Absicht auf diese Begriffe von den meisten Lehrern des Naturrechts abgegangen, und wir glauben, daß er

dazu

dazu vollkommen Ursache gehabt. Man pflegt mehrentheils die äußerliche Sittlichkeit durch eine solche zu erklären, welche gar nicht aus der Natur der Handlung und der handelnden Person, sondern blos aus dem Willen des Oberherrn erkannt werden kann. Allein eine solche äußerliche Sittlichkeit kann von dem Willen keines vernünftigen Oberherrn, geschweige denn von dem Willen Gottes abhängen, da man doch von vielen unserer Handlungen behauptet, daß sie eine äußere Sittlichkeit in Absicht auf den Willen Gottes haben. Wenn eine Handlung eine äußere Sittlichkeit haben sollte, die gar nicht aus der Natur der Handlung und der handelnden Personen erkannt werden könnte, so müßte sie Folgen nach sich ziehen, die aus der Natur der Handlungen und handelnden Personen weder an sich noch unter gewissen Umständen folgeten. Ist aber wohl eine Verknüpfung solcher Folgen mit unseren Handlungen der Weisheit eines vernünftigen Oberherrn, oder des allerweisen Gottes anständig? Keineswegs.

β) Wenn man auf meine Erklärungen Achtung giebt, so wird man finden, daß sie den Ausdrücken nach in etwas von den Erklärungen des Verfassers abgehen. Es heißt bey dem Verfasser: *Moralitas intrinseca* s. objectiva (dicitur,) quatenus iis constituitur consectariis, quæ ex natura actionum nostrarum *moralium* vel in se, vel sub circumstantiis consideratarum fluunt. Und in dem §. 68. *moralitas* actionum, quæ a superio-

ris voluntate dependet, *extrinseca* seu subjectiva vocatur. Weil aber eben dieselbe Sittlichkeit in einer verschiedenen Betrachtung sowohl eine innere als auch eine äußere seyn kann, (§. 68. und Zus.) so habe ich dieser verschiedenen Betrachtung in meinen Erklärungen ausdrücklich Erwähnung gethan. Und damit man nicht wider meine Erklärung der innern Sittlichkeit einwenden sollte, daß verschiedene Folgen unserer Handlungen von vielen Menschen als solche, fälschlich betrachtet werden, die aus der Natur unserer Handlungen fließen, da sie doch nicht wirklich daraus folgen, und also keine innere Sittlichkeit ausmachen, so habe ich bemerkt, daß diese Betrachtung der Wahrheit gemäß seyn müßte.

γ) Man muß nicht blos einer *freyen* Handlung, insofern aus derselben, an sich betrachtet, gute oder böse Folgen fließen, eine innere Sittlichkeit beylegen, sondern, wenn aus der Natur der Handlung und der handelnden Personen, unter gewissen Umständen betrachtet, gute oder böse Folgen entstehen, so kömt ihr auch eine innere Sittlichkeit zu. (n. 5.) Hierin geht der Verfasser von den meisten Lehrern des Naturrechts mit Grunde ab, welche die innere Sittlichkeit blos in den Folgen einer freyen Handlung setzen, welche aus derselben Handlung an sich fließen.

δ) Die Ursache von den Benennungen dieser Ausdrückung ist leicht einzusehen. Die innere Sittlichkeit hat diesen Namen, weil sie in denjenigen guten und bösen Folgen bestehet,

welche

welche aus der innern Natur einer Handlung und der handelnden Personen entspringen. Man nennt diese eine objektive Sittlichkeit, (moralitatem objectivam) weil die Handlung als ein Gegenstand, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, um ihrer Natur willen entweder gut oder böse ist. Die äußere Sittlichkeit bekömmt diesen Namen, weil sie in den guten und bösen Folgen einer freyen Handlung bestehet, welche von dem Willen eines Oberherrn, und also von einem Grunde, (principio) so außer der Handlung vorhanden, abhängen. Man nennt diese auch eine Sittlichkeit, (moralitatem subjectivam) weil sie von dem Willen eines Oberherrn als eines Subjekts abhängt.

ε) Wenn man weiß, daß die natürliche gute und böse Folgen einer Handlung eine natürliche Verbindlichkeit, hingegen die Folgen, welche von dem Willen eines Oberherrn abhängen, eine positive Verbindlichkeit ausmachen, so erhellet, daß man die innere Sittlichkeit auch die **natürliche Sittlichkeit** (moralitatem naturalem) und die äußere Sittlichkeit eine **positive Sittlichkeit** (moralitatem positivam) nennen kann. Und wenn man weiß, was eine vermischte Verbindlichkeit sey, so ist man auch im Stande einzusehen, was eine **vermischte Sittlichkeit** (moralitas mixta s. qualificata) bedeutet.

ζ) Was der Verfasser von der Sittlichkeet behauptet, können wir von der guten und bösen

Beschaffenheit einer Handlung überhaupt sagen. Denn die Gutheit und Bosheit einer Handlung überhaupt bestehet entweder in den guten und bösen Folgen, welche als solche (der Wahrheit gemäß) betrachtet werden, die aus der Natur der Handlung und des handelnden Wesens fließen, oder sie werden auf die Art betrachtet, daß sie von dem Willen eines Oberen abhängen. Im ersten Falle kömmt der Handlung eine innere, und im andern eine äußere Gutheit oder Bosheit zu. Z. E. Den Handlungen eines Kindes, so noch nicht den Gebrauch des Verstandes hat, eines Wahnsinnigen, u. s. w. kömmt eine innere Gutheit oder Bosheit zu, insofern sie natürlicherweise gut oder böse sind. (§. 60.) Insofern aber aus dem Willen der Aeltern erkannt werden kann, daß eine Handlung des erwähnten Kindes gut oder böse sey, so kömmt ihr eine äussere Güte oder Bosheit zu.

N. 6. Um die Begriffe, so in diesem §. vorkommen, sich desto ordentlicher vorstellen zu können, wollen wir folgende Tabelle hinzufügen:

Aus allen Handlungen fließen gewisse Folgen, die entweder gut oder böse sind. Diese aber werden betrachtet

entweder als solche, die aus der Natur der Handlungen, und der handelnden Wesen fließen.

||

Die innere Güte und Bosheit der Handlungen (bonitas & pravitas interna s. objectiva s. naturalis.) Diese beziehet sich

oder als solche, die von dem Willen eines Oberen abhängen.

||

Die äußere Güte und Bosheit der Handlungen, (bonitas & pravitas extrinseca s. subjectiva s. positiva) Diese beziehet sich ebenfalls,

entweder auf die Freyheit

|

Die innere Sittlichkeit, (moralitas intrinseca, objectiva, naturalis.)

oder nicht

||

Die innere nicht sitliche Güte und Bosheit der Handlungen (bonitas & pravitas intrinseca non moralis.)

entweder auf die Freyheit des handelnden Wesens,

|

Die äußere Sittlichkeit, (moralitas extrinseca, s. subjectiva s. positiva.)

oder nicht

||

Die äußere nicht sittliche Güte und Bosheit der Handlungen, (bonitas & pravitas extrinseca non moralis.)

Ad §. 66.

N. 1. Den sittlichen Handlungen kömmt eine innere Sittlichkeit zu. Beweis:

Wenn alle sittliche Handlungen als solche gute oder böse Folgen haben, die aus ihrer Natur fließen, so folgt, daß allen sittlichen Handlungen eine innere Sittlichkeit zukömmt.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß alle sittliche Handlungen als solche, gute oder böse Folgen haben, die aus ihrer Natur fließen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß allen sittlichen Handlungen eine innere Sittlichkeit zukömmt.

Der Untersatz ist aus §. 59. 65. erweislich. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung der innern Sittlichkeit klar, denn die innere Sittlichkeit bestehet eben in den Folgen der sittlichen Handlungen, welche aus ihrer Natur fließen. (§. 65. n. 5.)

N. 2. Was der Verfasser hier von unseren sittlichen Handlungen beweiset, kann man mit leichter Mühe allgemeiner machen, und von allen Handlungen überhaupt darthun. Wir können kurz so schließen:

Wenn alle Handlungen natürlicherweise gut oder böse sind, so folgt, daß allen Handlungen eine innere Güte oder Bosheit zukömmt.

Nun ist das erste wahr, daß alle Handlungen natürlicherweise gut oder böse sind;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß allen Handlungen eine innere Güte und Bosheit zukömmt.

Den Untersatz haben wir §. 60 bewiesen. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung der innern Güte und Bosheit der Handlungen beweislich. (§. 65. Erläut. n. 5. lit. ζ.)

N. 3.

N. 3. Nicht allein Thomas Aquinas und die Schulweisen, sondern auch insonderheit Grotius in seinem Traktat de I. B. & P. prolog. §. II. Lib. I. cap. 2. §. 10. n. 1. haben behauptet, daß unsern freyen Handlungen eine innere Sittlichkeit zukömmt. Der berühmte Gottesgelehrte Godofr. Olearius in seiner deutschen Abhandlung vom Messias p. 464. giebt auch dieselbe sattsam zu, wenn er daselbst spricht: So sind denn ja die Pflichten, welche das Christenthum erfordert, der menschlichen Natur so anständig, so vortheilhaft, und eines jeden besonderm Beßten sowohl als dem gemeinen, so gemäß und gleichförmig, daß, wenn wir auch keine Absicht auf die Religion und den dadurch Gott zu leistenden Dienst haben wollten, wenn wir die Belohnung und Bestrafung eines zukünftigen Lebens nicht vor Augen hätten, wenn uns Gott dieselben nicht besonders aufgelegt und anbefohlen, so würde doch die gesunde Vernunft dieselben zur Förderung unserer zeitlichen Wohlfahrt von uns erfodern, u. s. w. Paul Laymannus, Henr. Klausing, Jo. Jak. Müller, Valentin Veltheim, Jo. Fr. Hornius, Gundling, und Cumberland, behaupten eben diese innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen. Der Herr von Leibnitz, der Herr Kanzler von Wolf, und alle neuere Weltweisen, die seine Weltweisheit angenommen, vertheidigen ebenfalls die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen auf alle Art und Weise. Der Freyherr von Pufendorf aber, der viele von den Alten, als den Aristoteles, Plato,

Ana-

Anararchus u. s. w. auf seine Seite zieht, hat die innere Sittlichkeit unserer Handlungen geläugnet, und behauptet, daß unsern freyen Handlungen nur eine äußere willkührliche Sittlichkeit zukäme. Ihm ist der Jo. Adam Osiander, Jo. Jak. Syrbius, Jo. Jak. Lehmann, Christ. Ludwig Scheid, Glafey und sehr viele andere Lehrer des Naturrechts gefolget. Wer nur eine geringe Einsicht in die Historie des Naturrechts hat, weiß, mit welcher Heftigkeit dieser Streit zu Zeiten des Pufendorfs geführet worden. Und weil unser Veltheim ohne Streit einer von den wichtigsten Gegnern des Pufendorfs gewesen, so ist kein Wunder, daß seine Widerlegung diesem so wehe gethan, daß er sich nicht allein auf Gründe, sondern hauptsächlich aufs *Schimpfen* gelegt, welche seine gar zu hitzige Aufführung seine eigenen Anhänger mißbilligen. Wie heftig die Wolfianer, oder Grotianer, und Pufendorfianer, in Absicht auf diese Lehre, gegen einander zu Felde ziehen, ist niemand unbekannt, der einige Erkenntniß des Naturrechts hat, daß aber die Schulweisen, Wolfianer und Grotianer, Recht haben, solches ist itzt von uns bewiesen worden. Damit man sich aber desto mehr von der falschen Meinung der Pufendorfianer überführet, werde ich noch bey dem folgenden ersten Zusatze die Schwäche ihrer wichtigsten Gründe hinlänglich darthun.

I. Zusatz.

N. 1. Wenn unsere sittliche Handlungen eine innere Sittlichkeit haben, so folgt, daß sie vor sich, (per se) ohne daß man nöthig hat, auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gut oder böse sind.

Nun ist das erste wahr, daß unsere sittliche Handlungen eine innere Sittlichkeit haben;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß unsere sittliche Handlungen vor sich, ohne daß man nöthig hat, auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gut oder böse sind.

Der Untersatz ist aus dem §. 66. selbst klar. Die Folge des Obersatzes hat auch ihre Richtigkeit. Denn, haben unsere sittliche Handlungen eine innere Sittlichkeit, so sind sie um ihrer Natur willen gut oder böse (§. 65.) Folglich sind sie vor sich gut oder böse, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen.

N. 2. Diesen Satz kann man allgemeiner machen: Alle Handlungen überhaupt sind vor sich (per se) gut oder böse (§. 66. n. 2.) Diese Beschaffenheit der Handlungen haben die Schulweisen Perseitatem genennt.

N. 3. Wenn unsere Handlungen vor sich gut oder böse sind, so folgt, daß sie, vorläufig zu dem Willen Gottes, entweder gut oder böse sind.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß unsere Handlungen vor sich gut oder böse sind;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß unsere Handlungen, vorläufig zu dem Willen Gottes, (antecedenter ad voluntatem Dei) gut oder böse sind.

Der Untersatz ist aus dem n. 1. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher beweislich, weil, wenn unsere Handlungen vor sich gut oder böse, so sind sie um ihres Wesens willen entweder an sich, oder unter gewissen Umständen betrachtet, gut oder böse. (§. 65. 66.) Folglich sind sie nicht erst deswegen böse oder gut, weil es Gott so gewollt, sondern weil sie um ihrer Natur willen von dem Verstande Gottes als gut oder böse vorgestellt worden. Folglich *will Gott*, daß sie sollen gut oder böse seyn, weil sein Verstand sie nicht anders als gut oder böse sich vorgestellt, und insofern kann man sagen, daß sie vorläufig zu dem Willen Gottes (antecedenter ad voluntatem Dei) entweder gut oder böse sind. Dieses ist der wichtige Streit der Schulweisen, Grotianer und Wolfianer mit den Pufendorfianern. Die ersten behaupten, daß unsere Handlungen vor sich gut oder böse sind, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, und daß sie folglich antecedenter ad voluntatem Dei gut oder böse sind. Die Pufendorfianer aber sprechen, daß unsere Handlungen consequenter ad voluntatem Dei gut oder böse sind, oder daß sie blos deswegen gut oder böse sind, weil es Gott gewollt.

N. 4. Die wichtigsten Gründe der Pufendorfianer sind folgende:

α) Schließen sie auf folgende Art:

Wenn die gute, oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen Prädikate der menschlichen Handlungen (actionum humanarum) sind, welche aus der Uibereinstimmung, oder Nichtübereinstimmung derselben, in Absicht auf das Gesetz, entspringen, und ein jedes Gesetz ein Befehl eines Oberherrn ist, so folgt, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gar nicht erkannt werden kann.

Nun ist das erste wahr, daß die gute oder böse Beschaffenheit unserer Handlungen solche Prädikate derselben sind, welche aus der Uibereinstimmung unserer Handlungen mit dem Gesetze, oder der Abweichung derselben von dem Gesetze entstehen, und daß ein Gesetz ein Befehl eines Oberherrn ist.

Folglich soll auch das letzte wahr seyn, daß die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gar nicht erkannt werden kann.

Die Folge des Obersatzes gebe ich zu. Was den Untersatz betrifft, dieser bestehet aus zweyen Gliedern, oder muß in zweene Sätze zerlegt werden. Der erste Satz heißt: die gute und böse Beschaffenheit unserer Handlungen sind solche Bestimmungen, oder Prädikate (affectiones) derselben, welche aus der Uibereinstimmung unserer Handlungen mit dem

Gesetze, oder der Abweichung derselben von dem Gesetze entstehen. Diesen Satz können wir auch zugeben, und also ist zugleich klar, daß Lehmans Beweis aus der heil. Schrift, der sich auf den Stellen 1. Joh. 3, 4. Röm. 7, 7. 8. c. 4, 15. gründet, unserm Satze keinen Schaden zufügt. Der zweete Satz aber in dem Untersatze heißt: Ein jedes Gesetz ist ein Befehl eines Oberherrn. Diesen leugnen wir, und zwar mit Grunde. Wollen also die Pufendorfianer was wider uns ausrichten, so müssen sie nothwendig erst tüchtig beweisen, daß kein Gesetz ohne einen Oberherrn möglich, worinn sie schon von den Wolfianern gründlich widerleget worden sind. Und, wenn wir unten zu der Lehre von dem Gesetze kommen, werden wir deutlich darthun, daß die Erwehnung eines Oberherrn in der Erklärung eines sittlichen Gesetzes überhaupt nicht allein nicht nöthig, sondern wirklich schädlich sey, indem der Begriff von dem Gesetze dadurch zu sehr eingeschränkt wird, welches man sogleich einsehen wird, wenn man sich nur die leges conventionales vorstellt.

ß) Sie schließen ferner:

Wenn kein Gesetz, ohne auf den Willen Gottes zu sehen, möglich ist, oder gedacht werden kann, so folgt, daß bloß in dem allerheiligsten Willen Gottes der Grund von der Sittlichkeit unserer Handlungen anzutreffen sey.

Nun ist das erste wahr, daß kein Gesetz, ohne auf den Willen Gottes zu sehen, möglich ist, oder gedacht werden kann;

Folg-

Folglich ist auch das letzte wahr, daß der Grund von der Sittlichkeit unserer Handlungen bloß in dem allerheiligsten Willen Gottes anzutreffen.

Die Folge des Obersatzes geben wir zu. Allein der Untersatz muß bewiesen werden. Will man ihn daher beweisen, worauf die Pufendorfianer sich mehrentheils gründen, weil kein Gesetz ohne einen Oberherrn zu gedenken, und also die natürlichen Gesetze nicht, ohne auf den Willen Gottes zu sehen, möglich sind, so können wir dieses nicht zugeben. (lit. α.) Wenn also dieser Schluß von dem nächst vorhergehenden, so lit. α. vorkömmt, unterschieden seyn soll, so muß man auf eine andere Art den Untersatz beweisen. Einige schließen deswegen so:

Wenn die gute und böse Folgen unserer sittlichen Handlungen, auf welche die natürlichen Gesetze gehen, lediglich von dem Willen Gottes abhängen, so folgt, daß kein Gesetz, ohne auf den Willen Gottes zu sehen, möglich sey.

Nun ist das erste wahr, daß die gute und böse Folgen unserer sittlichen Handlungen, auf welche die natürlichen Gesetze gehen, lediglich von dem Willen Gottes abhängen;

Folglich soll auch das letzte wahr seyn, daß kein Gesetz, ohne auf den Willen Gottes zu sehen, möglich sey.

Wir müssen hier erst den Untersatz untersuchen. Dieser ist zweydeutig. Verstehet man ihn auf die

Art, daß die wirkliche Folgen unserer sittlichen Handlungen von dem Willen Gottes, ohne Ausschließung seiner Heiligkeit, abhängen, so geben wir dieses gerne zu. Siehe die folgende §. 67, 68. Will man daraus schließen, daß die Sittlichkeit unserer Handlungen, in sofern sie existiret, nicht ohne den Willen Gottes Statt finden würde, so sind wir auch damit völlig zufrieden. Nimmt man aber den Untersatz in der Bedeutung, daß unsere sittliche Handlungen und ihre Folgen, in Absicht auf ihr Wesen und innere Möglichkeit, von dem Willen Gottes abhängen, so muß man mit den Kartesianern behaupten, daß die Wesen der Dinge willkührlich, und also nicht unbedingt nothwendig sind, welches ungeräumt ist. (Met. §. 106.) Wir behaupten nur, daß die Sittlichkeit unserer Handlungen, wesentlich betrachtet, nicht von dem Willen Gottes abhängt. Hieraus ist man im Stande, auf den Beweis des Pufendorfs zu antworten, der i. c. vorkömmt, und hieher gehöret.

δ) Einige bestreiten die objektive Sittlichkeit auf folgende Art:

Wenn unsere sittliche Handlungen antecedenter ad voluntatem Dei gut, oder böse seyn sollten, so würde folgen, daß der Verstand Gottes und sein Wille müßten von einander getrennet werden können.

Nun ist das letzte falsch, daß der Verstand Gottes und sein Wille von einander getrennet werden können.

Folg-

Folglich ist auch das erste falsch, daß unsere sittliche Handlungen, vorläufig zu dem Willen Gottes, gut, oder böse seyn sollten.

In diesem Schlusse leugnen wir die Folge des Obersatzes, und man muß sich allerdings einen sehr wunderbaren Begriff von der Bedingung des Obersatzes machen, wenn man hier eine Folge herausdrechseln wollte. Wir behaupten nicht durch die Redensart, die in der Bedingung des Obersatzes vorkömmt, daß der Verstand Gottes sich wirklich von dem Willen trennet, oder daß diese auf jenen, der Zeit nach, folget, wenn wir sagen, daß der Verstand Gottes, welcher sich nach dem Wesen der Dinge richtet, vorläufig dasjenige, was, um seines Wesens willen, gut, oder böse ist, sich als gut, oder böse vorstellt, ehe als sein Wille seine Wirkungen äußern kann. Wir suchen nur hierdurch die Wirkung des Verstandes Gottes von den Wirkungen seines Willens zu unterscheiden, um alles desto deutlicher aus einander setzen zu können, damit man nicht auf den Einfall gerathen sollte, als wenn der Verstand Gottes sich deswegen etwas als gut, oder böse vorstellete, weil sein Wille eine Neigung dargegen, oder eine Abneigung davon hätte, die nicht in der allerdeutlichsten Erkenntniß des Guten und Bösen gegründet wären. Was gut, oder böse, das will Gott auch haben, daß es gut, oder böse seyn soll. Warum? weil sein Wille und Nichtwille sich auf das genaueste nach seinem Verstande richtet. Fragt man, warum der Verstand Gottes gewisse Gegenstände als gut, oder böse sich vorstellt, so muß man antworten, weil diese Dinge um ihres Wesens und inneren Möglichkeit willen entweder gut, oder

böse sind. Fragt man weiter, warum gewisse Gegenstände um ihres Wesens willen gut, oder böse sind, so will man ohne Zweifel den synthetischen, oder metaphysischen Grund von dem Wesen der Dinge wissen, und bedenket nicht, daß sie keinen haben.

ε) Andere schließen so:

Wenn die Sittlichkeit unserer Handlungen nicht von dem blossen Willkühr Gottes abhängt, so wird folgen, daß außer Gott ein gleich ewiges principium vorhanden, wodurch er genöthiget worden, den Dingen vielmehr ein solches, als ein anderes Wesen zu geben.

Nun ist das letzte falsch, daß außer *Gott* ein gleich ewiges principium vorhanden, wodurch er genöthiget worden, den Dingen vielmehr ein solches, als ein anderes Wesen zu geben.

Folglich soll auch das erste falsch seyn, daß die Sittlichkeit unserer Handlungen von dem blossen Willkühr Gottes abhängt.

In diesem Schlusse leugnen wir die Folge des Obersatzes. Es ist offenbar, daß man hier die Schulweisen nicht richtig verstanden, und von deu Wesen der Dinge keinen richtigen Begriff hat. Die Schulweisen behaupten, daß die Heiligkeit Gottes das ewige Gesetz sey, wornach sein Wille sich richtet, und daß also die Sittlichkeit unserer Handlungen nicht von dem blossen Willkühr Gottes abhänget; weil etwas mit der Heiligkeit Gottes übereinstimm-

stimmte, deswegen müßte sein Wille es begehren, und weil etwas der Heiligkeit Gottes zuwider, deswegen müßte sein Wille es verabscheuen. Die Heiligkeit Gottes aber ist in ihm vorhanden. Wie will man denn daher, weil die Sittlichkeit unserer Handlungen nicht von dem bloßen Willkühr Gottes, sondern von der Heiligkeit desselben abhängt, schließen, daß man ein gleich ewiges principium annehmen müßte, so außer Gott vorhanden, wodurch er bestimmt würde, gewisse Handlungen für gut, oder böse zu halten. Ferner scheinet es, daß man nicht einsiehet, daß der Wille Gottes mit dem Wesen der Dinge (formis rerum) nichts zu thun habe. Man wird sagen, wenn die Sittlichkeit der Handlungen von der Heiligkeit Gottes abhängt, so kann man ja nicht sagen, daß sie um ihrer Natur, oder ihres Wesens willen gut, oder böse sind. Allein, ich glaube, daß dieses einander nicht aufhebt. Denn, wenn ich weiter frage, warum stimmen einige Handlungen mit der Heiligkeit Gottes überein, und warum sind andere Handlungen der Heiligkeit Gottes zuwider? So muß man antworten, weil die ersten um ihres Wesens willen gut, und die anderen um ihres Wesens willen böse sind. Und bey dieser Frage muß man stehen bleiben. Eine Frage kann man mit einer andern beantworten. Fragt man deswegen weiter, warum sind unsere freye Handlungen wesentlich so beschaffen? So frage ich, warum ein Dreyeck wesentlich nur drey Seiten hat? Warum ein Mensch aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper, die mit einander vereiniget sind, bestehet? u. s. w. Wer da fragt, warum? in solchen Fällen, da die Antwort an sich unmöglich, ist ein Narr, und man kann hier mit Grunde das be-

kannte Sprüchwort anbringen: **Ein Narr kann mehr fragen, als hundert gescheute Leute beantworten können.**

II. Zusatz.

Wenn man die innere Sittlichkeit der Handlungen, durch Hilfe der Vernunft und Erfahrung, erkennen kann, so folgt, daß die Natur ein Erkenntnißgrund der innern Sittlichkeit der Handlungen sey.

Nun ist das erste wahr, daß die innere Sittlichkeit der Handlungen, durch Hilfe der Vernunft und Erfahrung, erkannt werden kann;

Folglich muß auch das letzte wahr *seyn*, daß die Natur ein Erkenntnißgrund der innern Sittlichkeit der Handlungen sey.

Der Untersatz ist klar. Denn, weil man, durch Hilfe der Vernunft und Erfahrung, die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen, so aus ihrer Natur fließt, erkennen kann; (§. 62, 63.) so muß man auch die Sittlichkeit der Handlungen, welche aus ihrer Natur folgt, durch die Vernunft und Erfahrung erkennen können. (§. 65.) Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die innere Sittlichkeit aus der Natur der Handlungen und der handelnden Wesen erkannt werden kann. Denn dasjenige, woraus das andere erkannt werden kann, nennt man einen Erkenntnißgrund von dem andern.

III.

III. Zusatz.

N. 1. Wenn die innere Sittlichkeit der Handlungen, durch Hilfe der Vernunft und der Erfahrung, erkannt werden kann, so folgt, daß, wer den Gebrauch der Vernunft, und das Vermögen, gehörig aufmerksam zu seyn, besitzt, auch die innere Sittlichkeit der Handlungen einsehen kann.

Nun ist das erste wahr, daß die innere Sittlichkeit der Handlungen, durch Hilfe der Vernunft und der Erfahrung, erkannt werden kann;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß, wer den Gebrauch der Vernunft, und das Vermögen, aufmerksam zu seyn, besitzt, der kann auch die innere Sittlichkeit der Handlungen einsehen.

Der Untersatz ist bewiesen, (Zus. II.) und die Folge des Obersatzes ist daher beweislich, weil derjenige, so den Gebrauch der Vernunft, und das Vermögen, aufmerksam zu seyn, besitzt, Vernunft und Erfahrung brauchen kann.

N. 2. Man kann hieraus mit leichter Mühe schliessen, daß, wenn einer weder den Gebrauch der Vernunft, noch das Vermögen, gehörig aufmerksam zu seyn, besitzt, er alsdenn auch nicht im Stande sey, von der innern Sittlichkeit unserer Handlungen zu urtheilen. Und dieses kann man von selbsten auf träumende, rasende, und durch heftige Gemüthsbewegungen

aufgebrachte Leute, u. s. w. anwenden. (§. 63. Zus.)

Ad §. 67.

N. 1. Wir haben bisher sowohl das principium cognoscendi, als auch das principium essendi des Naturrechts betrachtet. Nun schreiten wir also zu dem principio fiendi desselben. Dieses ist der Wille Gottes.

N. 2. Diesem zufolge beweiset der Verfasser, daß die innere Sittlichkeit der Handlungen von dem Willen Gottes abhängt. Er schließt so:

Wenn die ganze Natur der Dinge wegen ihrer Zufälligkeit den synthetischen Grund ihrer Wirklichkeit in dem göttlichen Willen hat, so folgt, daß die Wirklichkeit der guten und bösen Folgen der freyen Handlungen, die ihre innere Sittlichkeit ausmachen, in dem Willen Gottes gegründet sind.

Nun ist das erste wahr, daß die ganze Natur der Dinge, wegen ihrer Zufälligkeit, den synthetischen Grund ihrer Wirklichkeit in dem göttlichen Willen hat.

Folglich ist auch das das letzte wahr, daß die Wirklichkeit der guten und bösen Folgen der freyen Handlungen, die ihre innere Sittlichkeit ausmachen, in dem Willen Gottes gegründet sind.

Der Untersatz ist aus der natürlichen Gottesgelahrheit bekannt. (§. 105. theol. nat.) Die Fol-

ge des Obersatzes siehet man auch leicht ein: denn, wenn die Wirklichkeit der ganzen Natur in dem Willen Gottes gegründet ist, so muß auch die Wirklichkeit aller einzelnen Naturen in der Welt ihren Grund in dem göttlichen Willen haben. Folglich hat die Wirklichkeit der Natur der handelnden Personen auch ihren Grund in dem göttlichen Willen. Weil nun die wirkliche gute und böse Folgen der Handlungen auch ihren Grund in der wirklichen Natur der handelnden Personen hat, (§. 61.) so muß man allerdings behaupten, daß die gute und böse Folgen der Handlungen, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, in dem göttlichen Willen gegründet sind. (Met. §. 25.) Siehe des Verfassers theol. nat. §. 102. u. f. w.

Wenn die gute und böse Folgen der freyen Handlungen, welche ihre innere Sittlichkeit ausmachen, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, in dem göttlichen Willen gegründet sind, so folgt, daß auch die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen, **in Absicht auf ihre Wirklichkeit**, von dem Willen Gottes abhängt.

Nun ist das erste wahr, daß die gute und böse Folgen der freyen Handlungen, welche ihre innere Sittlichkeit ausmachen, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, in dem göttlichen Willen gegründet sind.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die innere Sittlichkeit unserer Handlungen, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, von dem Willen Gottes abhängt.

Ad §. 68.

N. 1. Was die äußere Sittlichkeit der Handlungen betrifft, solche ist von uns schon §. 65. Erläut. ordentlich aus einander gesetzt worden. Wir brauchen also hier nicht diesen Begriff ausführlicher zu erklären.

N. 2. Eine jede Sittlichkeit, in sofern sie aus dem Willen eines Oberherrn erkannt werden kann, ist eine äußere Sittlichkeit (moralitas extrinseca, s. subjectiva).

Nun aber ist die innere Sittlichkeit unserer Handlungen so beschaffen, daß sie aus dem Willen eines Oberherrn, nämlich Gottes, erkannt werden kann;

Folglich ist auch die innere Sittlichkeit unserer Handlungen, in einer gewissen Absicht, eine äußere Sittlichkeit zu nennen.

Der Obersatz ist aus der Erklärung der äußern Sittlichkeit erweislich. (§ 65. Erläut.) Und der Untersatz ist bewiesen worden. (§. 67. n. 2.)

N. 3. Es fragt sich, in welcher Absicht ist die innere Sittlichkeit eine äußere zu nennen? Diese Frage wird man beantworten können, wenn man auf den Beweis, den wir §. 67. geführet, gehörig Achtung giebt. Die innere Sittlichkeit hängt, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, von dem Willen Gottes ab; (§. 61. n. 2.) Folglich ist sie auch, nicht in Absicht auf ihr

We-

Wesen und innere Möglichkeit, sondern nur, in Absicht auf ihre Wirklichkeit, eine äußere Sittlichkeit zu nennen. Wenn man auf diese Art mit dem Verfasser verfährt, und die innere Möglichkeit, oder das Wesen, und hernach die Wirklichkeit der innern Sittlichkeit gehörig von einander unterscheidet, so glaube ich, daß viele Wolfianer und Pufendorfianer viel leichter, als sonst, eins werden könnten.

Zusatz.

N. 1. Die Natur unserer freyen Handlungen ist das principium cognoscendi, essendi, und, wenn sie existiret, auch das principium fiendi von ihrer Sittlichkeit. Hier kömmt dreyerley vor.

α) Die Natur unserer freyen Handlungen ist der Erkenntnißgrund der Sittlichkeit derselben, und dieses haben wir §. 66. Zusatz II. bewiesen.

β) Die Natur unserer freyen Handlungen ist das principium essendi von ihrer Sittlichkeit. Dieses beweisen wir so: Wenn die Natur unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund von der Möglichkeit, oder von dem Wesen ihrer Sittlichkeit in sich enthält, so folgt, daß sie das principium essendi davon sey.

Nun ist das erste wahr, daß die Natur unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund von der Möglichkeit, oder von dem Wesen ihrer Sittlichkeit in sich enthält.

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Natur unserer freyen Handlungen das principium essendi von ihrer Sittlichkeit sey.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung eines principii essendi beweislich. (§. 62.) Der Untersatz ist daher begreiflich, weil die Natur, oder das Wesen unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund in sich enthält, warum sie vielmehr diese, als andere Folgen haben können. Folglich enthält die Natur, oder das Wesen unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund in sich, von der Möglichkeit ihrer Folgen. Diese Folgen machen die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen aus; (§. 65.) folglich enthält die Natur unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund von der Möglichkeit, oder von dem Wesen ihrer Sittlichkeit in sich. Das principium essendi von der Sittlichkeit nennen einige Lehrer des Naturrechts die **fundamentelle Sittlichkeit** (moralitas fundamentalis): Hieraus kann man schließen, daß die Natur unserer freyen Handlungen die fundamentelle Sittlichkeit sey. Die **Wolfianer** behaupten, daß, weil der Verstand Gottes die Quelle aller Wesen ist, so muß **er auch** ein principium essendi von der innern Sittlichkeit unserer Handlungen seyn. Allein man thut wohl, wenn man hiemit meine Gedanken vergleichet, die in meinem Beweis von **der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes u. s. w.**

im zweeten Abschnitte des vierten Hauptstücks vorkommen. Die Schulweisen sagen, daß die Heiligkeit Gottes das principium essendi von der innern Sittlichkeit unserer Handlungen sey. Allein dieses darf man nicht anders verstehen, als wie ich l. c. zugegeben, daß der Verstand Gottes das principium essendi aller Dinge sey.

γ) Die Natur unserer freyen Handlungen, wenn sie existiret, ist auch das principium fiendi von ihrer Sittlichkeit. Beweis:

Was den synthetischen Grund von der Wirklichkeit der Sittlichkeit unserer freyen Handlungen in sich enthält, das ist ein principium fiendi davon.

Nun aber enthält die existirende Natur unserer freyen Handlungen den synthetischen Grund von der Wirklichkeit ihrer Sittlichkeit in sich.

Folglich ist die Natur unserer freyen Handlungen, in sofern sie existiret, das principium fiendi von ihrer Sittlichkeit.

Der Obersatz erhellet aus der Erklärung eines principii fiendi. (§. 62.) Der Untersatz kann auch leicht bewiesen werden. Denn, wenn die Natur unserer freyen Handlungen existiret, so ist sie eine (synthetische) Ursache von den guten und bösen Folgen derselben. (§. 61.) Die gute und böse Folgen machen ihre Sittlichkeit aus. (§. 65.) Folglich, in sofern die Natur unserer freyen Handlungen existiret, ist sie eine synthetische Ursache von ihrer Sittlich-

lichkeit. Eine synthetische Ursache, oder was einen synthetischen Grund der Wirklichkeit einer Sache in sich enthält, heißt deren principium fiendi; (§. 62.) folglich ist die Natur unserer freyen Handlungen, in sofern sie existiret, ein principium fiendi von ihrer Sittlichkeit.

N. 2. Der höchste Wille Gottes ist sowohl ein principium fiendi, als auch ein Erkenntnißgrund von der innern Sittlichkeit unserer freyen Handlungen. Hier kömmt zweyerley vor:

α) Der Wille Gottes ist ein principium fiendi von der innern Sittlichkeit unserer freyen Handlungen, und dieses ist daher klar, weil wir erwiesen haben, daß der synthetische Grund von der Wirklichkeit der Sittlichkeit unserer freyen Handlungen in dem göttlichen Willen enthalten. (§. 67. coll. §. 62.) Um keine Verwirrung hier in Absicht auf n. 1. lit. γ. zu machen, so merke man, daß die existirende Natur unserer Handlungen das unmittelbare, oder nächste, hingegen der Wille Gottes das mittelbare, oder entfernte principium fiendi von der Sittlichkeit unserer freyen Handlungen sey. (Met. §. 27, 318.)

β) Der Wille Gottes ist ein Erkenntnißgrund der innern Sittlichkeit unserer freyen Handlungen. Dieses brauchen wir kaum zu beweisen, wenn man nur einsiehet, daß der Wille Gottes das principium fiendi, und die innere Sittlichkeit unserer Handlungen das

prin-

Principiatum fiendi ist. (lit. a.) Denn wer weiß nicht, daß das Principiatum fiendi aus seinem Principio erkannt werden kann? Behauptet man, daß der Verstand Gottes und seine Heiligkeit auch Erkenntnißgründe der innern Sittlichkeit unserer Handlungen sind, so kann ich mir solches gefallen lassen. Allein wie wollen wir aus dem Verstande Gottes die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen erkennen? Was die Heiligkeit Gottes betrift, so gebe ich zu, daß die Sittlichkeit unserer Handlungen daraus erkannt werden kann. Allein was man von dem Willen Gottes sagt, kann man auch von seiner Heiligkeit behaupten, daß wir in vielen Fällen nicht im Stande sind, daraus durch Hilfe der bloßen Vernunft die innere Sittlichkeit unserer Handlungen zu erkennen, wofern wir nicht auf die Natur der Handlungen und handelnden Personen, und die natürliche Folgen, so daraus entstehen, gehörig Achtung geben. Wenn wir eine vollkommen deutliche Erkenntniß von dem Willen Gottes, so alle Unwissenheit ausschließt, hätten, so müßte man freylich anders sprechen. Wenn wir unten von dem ersten Erkenntnißgrunde des Naturrechts handeln werden, so können wir diese Sache ausführlicher auseinander setzen. Ich brauche kaum zu erinnern, daß der Wille Gottes kein Principium essendi von der innern Sittlichkeit unserer freyen Handlungen sey. Dieses behaupten die meisten Pufendorfianer, und darinn sind wir in dieser Lehre eigentlich von ihnen unterschieden.

Ad §. 69.

N. 1. Gott kann nicht die Sittlichkeit von unsern freyen Handlungen trennen. Beweis:

Wenn es, an sich betrachtet, unmöglich ist, die Sittlichkeit der freyen Handlungen von denselben zu trennen, so folgt, daß Gott auch nicht, vermöge seiner Allmacht, die Sittlichkeit von unsern freyen Handlungen trennen kann.

Nun ist das erste wahr, daß es, an sich betrachtet, unmöglich ist, die Sittlichkeit der freyen Handlungen von denselben zu trennen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß Gott nicht, vermöge seiner Allmacht die Sittlichkeit von unsern freyen Handlungen trennen kann.

Den Untersatz haben wir §. 64. bewiesen, und die Folge des Obersatzes ist aus der natürlichen Gottesgelehrtheit beweislich, indem daselbst demonstriret wird, daß Gott nichts thun kann, was an sich betrachtet, unbedingt oder schlechterdings unmöglich ist. (§. 118. th. nat.)

N. 2. Es hat einige gegeben, welche behauptet haben, daß Gott, wenn er wollte, einen inversum decalogum geben könnte. Wie gröblich aber die Leute irren, braucht man nicht zu beweisen. Die vernünftigen Pufendorfianer geben zu, daß, weil der allerheiligste Wille Gottes unveränderlich, er auch nicht die einmal

festge-

festgesetzte Sittlichkeit unserer Handlungen aufheben kann.

N. 3. Wenn man auf den Grund Achtung giebt, woraus wir n. 1. bewiesen, daß Gott nicht einmal vermöge seiner Allmacht die Sittlichkeit von unseren freyen Handlungen trennen kann, so erhellet, daß man aus demselben mit leichter Mühe beweisen kann, daß die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen α) schlechterdings unveränderlich, β) unbedingt nothwendig, und γ) ewig sey.

α) Wir haben § 64. Zus. erwiesen, daß die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen ewig sey. Was von der guten und bösen Beschaffenheit der Handlungen überhaupt gilt, muß auch von der Sittlichkeit unserer freyen Handlungen gelten. (§. 65.) Folglich ist auch die innere Sittlichkeit unserer Handlungen ewig, weil das Gesetz der Natur sich auf die innere Sittlichkeit der freyen Handlungen gründet, so erhellet, daß man es nicht blos mit Grotius die allerälteste Meinung, (antiquissimam opinionem) sondern ewig nennen muß. Die Griechen haben deswegen das Naturrecht das ewige Gesetz genennt. Die Römer, als Cicero und andere Weltweise haben auch vieles von diesem ewigen Gesetze gelehrt. Daß Thomas Aquinas und andere Schulweisen das natürliche Gesetz ewig genennt, solches ist sattsam bekannt. Die Pufendorfianer aber können diesen Ausdruck nicht wohl verdauen. Der Freyherr von Leib-

nitz hat deswegen wider den Pufendorf geschrieben. Coccejus hat diese Sache auch nicht recht einsehen können, daher hat der Herr von Leibnitz ihn widerleget. Nichtsdestoweniger hat Barbeyrac sich aufs äußerste bemühet, den Pufendorf zu vertheidigen. Allein Balthasar Branchu, ein Doktor in Holland, hat den guten Barbeyrac ziemlich abgeführet.

β) Wie haben wir §. 64. Zus. diese Ewigkeit der Güte und Bosheit der Handlungen bewiesen? Weil sie von unsern Handlungen schlechterdings unzertrennlich: Daraus haben wir geschlossen, daß die gute und böse Beschaffenheit der Handlungen unbedingt nothwendig wäre. Folglich muß auch die innere Sittlichkeit unserer freyen Handlungen unbedingt nothwendig seyn. Hiebey wird meinem Leser ohne Zweifel ein sehr scheinbarer Einwurf einfallen: Haben wir nicht oben §. 59. Zus. 1. bewiesen, daß unsere Handlungen entweder unbedingt nothwendig, oder zufälligerweise gut oder böse wären? Folgt nicht daraus, daß die Güte und Bosheit der Handlungen entweder nothwendig oder zufällig sey? Fließt hieraus nicht ferner, daß die innere Sittlichkeit unserer Handlungen entweder nothwendig oder zufällig sey? (§. 65.) Kann man denn überhaupt sagen, daß eine jede innere Sittlichkeit unserer Handlungen unbedingt nothwendig wäre? Meine Antwort ist folgende: Niemand läugnet, daß die Sittlichkeit der Handlungen, die unbedingt nothwendig gut oder

böse

böse sind, unbedingt nothwendig sey; Der Einwurf gehet also auf die zufälligerweise gute und böse Handlungen. Es fragt sich also, wie das sich zusammenreimet, daß diese sollen zufälligerweise gut oder böse seyn, und ihre Sittlichkeit doch unbedingt nothwendig seyn? Wenn man nur einsehen wird, daß man hier in einer verschiedenen Absicht etwas bejahet und verneinet, so wird man zugleich begreifen, daß kein wahrer Widerspruch vorhanden, und nichts ist leichter, als dieses einzusehen. Wenn wir behaupten, daß eine Handlung zufälligerweise gut oder böse, so ist der Verstand der Worte dieser: Betrachtet man die Handlung in Absicht auf ihr blosses Wesen der Art nach, (solam essentiam specificam) und giebt auf ihre individuelle Bestimmungen und die besondern Umstände nicht Acht, welche ihr individuelles Wesen ausmachen, oder die gute und böse Folgen derselben veranlassen, da kann man die Handlung weder gut noch böse nennen. (§. 59. Zus. 1.) Folglich kömmt die Güte oder Bosheit der Handlung, in Absicht auf ihr blosses Wesen, der Art nach, nicht zu, und also ist ihre gute oder böse Beschaffenheit insofern ein zufälliges Merkmal derselben. Wenn wir aber sagen, daß eine solche Handlung eine schlechterdings nothwendige Sittlichkeit habe, so betrachten wir sie unter allen einzelnen Umständen in Absicht auf ihr individuelles Wesen, und sehen dabey auf das individuelle Subjekt, so dieselbe ausübet. Wird nun die Handlung unter allen bestimmten Umständen betrachtet, so kömmt hernach die gute

oder böse Beschaffenheit ihr schlechterdings nothwendig zu. Man kann dieses mit einem Beyspiele von den logischen Wahrheiten erläutern. Der Satz: **Das Wachs schmelzet**, ist so beschaffen, daß das Prädikat darinn seinem Subjekt nur zufälligerweise zukömmt. Man thue aber die Bestimmung zum Subjekt hinzu, unter welcher das Prädikat dem Subjekt zukömmt, alsdann kömmt das Prädikat dem Subjekt schlechterdings nothwendig zu. Wenn wir also den Satz so ausdrücken: **Das zum Feuer bewegte Wachs schmelzet**, so kömmt das Prädikat dem Subjekt schlechterdings nothwendig zu. Dieses wende man einmal auf die Sittlichkeit unserer freyen Handlungen an. Wenn man nicht auf die Bedingung sieht, unter welcher die zufälligerweise *gute oder* böse freye Handlungen gut oder böse sind, so kömmt die Sittlichkeit ihnen zufälligerweise zu. So bald man aber auf die Bestimmung Achtung giebt, unter welcher die Sittlichkeit ihnen zukömmt, so kömmt die Sittlichkeit ihnen schlechterdings nothwendig zu. Z. E. **Tobakrauchen ist böse.** Diese böse Beschaffenheit oder Sittlichkeit unserer Handlung ist nur zufällig. Man bestimme aber einmal das Subjekt, welches rauchet. Man setze, daß es ein schwindsüchtiger Mensch sey, alsdann können wir sagen: **Das Tobakrauchen eines Schwindsüchtigen ist böse**, und hier kömmt die böse Beschaffenheit oder Sittlichkeit dieser Handlung eines Schwindsüchtigen schlechterdings nothwendig zu.

γ) Was unbedingt nothwendig, ist innerlich und schlechterdings unveränderlich. (Met. §. 130.) Folglich ist die Sittlichkeit der freyen Handlungen schlechterdings unveränderlich. Pufendorf hat die daher entspringende Unveränderlichkeit des Naturrechts, so er aus der Unveränderlichkeit des allerheiligsten Willen Gottes herleitet, in seinem Natur- und Völkerrechte gelehret, und diese Lehre machte im Anfang großes Aufsehen. Sein Streit, den er deswegen insonderheit mit Zentgraffen, einem Professor zu Strasburg, geführet, ist bekannt. Itzt ist dieses eine Lehre, die man mit kaltem Blute anhören kann, und der letzte §. instit. de jure Nat. G. & C. zeiget an, daß sie schon von den Römern erkannt worden. Man möchte wider die Unveränderlichkeit der innern Sittlichkeit unserer Handlungen den Einwurf machen, daß sie deswegen nicht statt finden kann, weil es freye Handlungen giebt, die in Absicht auf ein Subjekt gute, in Absicht aber auf ein ander Subjekt böse Folgen nach sich ziehen. Z. E. Das Tanzen, Tobakrauchen, u. s. w. Allein man ist schon aus dem Vorhergehenden im Stande auf diesen Einwurf zu antworten.

Ad §. 70.

N. 1. Handlungen, die nicht frey sind, sind keiner Sittlichkeit fähig. Beweis:

Wenn die Sittlichkeit in der guten und bösen Beschaffenheit bestehet, welche den freyen Handlungen, als solchen, zukömmt, so erhellet, daß keine andere als freye Handlungen einer Sittlichkeit fähig sind.

Nun ist das erste wahr, daß die Sittlichkeit in der guten und bösen Beschaffenheit bestehet, welche den freyen Handlungen, als solchen, zukömmt.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß keine andere als freye Handlungen einer Sittlichkeit fähig sind.

Der Untersatz ist aus dem §. 65. beweislich, und die Folge des Obersatzes ist offenbar. Hieraus kann man folgende Historie beurtheilen: *Man* erzehlet, daß ein Fischer im Traume einen Eidschwur gethan, daß er niemals mehr fischen wollte. Wie er aufwachte, und sich dieses Traumes erinnerte, faßte er den unbeweglichen Vorsatz, nimmermehr zu fischen, wenn er auch sein Brod noch so kümmerlich auf eine andere Art suchen müßte, indem er glaubte, eine greuliche Sünde zu begehen, wofern er den im Traume gethanen Eidschwur brechen wollte. Allein, man siehet leicht ein, daß, insofern der Eidschwur im Traume geschehen, es keine freye Handlung gewesen, (§. 52.) die eine Sittlichkeit hätte. Man vergleiche hiemit §. 54. Zus. I.

N. 2. Handlungen, die nicht willkührlich, sind keiner Sittlichkeit fähig. Beweis:

Was

Was keine freye Handlung, ist keiner Sittlichkeit fähig.

Nun sind aber die nicht willkührliche Handlungen keine freye Handlungen.

Folglich sind die nicht willkührliche Handlungen keiner Sittlichkeit fähig.

Der Obersatz ist bewiesen. (n. 1.) Der Untersatz ist aus dem §. 52. n. 1. klar.

N. 3. Physisch nothwendige Handlungen haben keine Sittlichkeit. Beweis:

Handlungen, die nicht willkührlich, haben keine Sittlichkeit.

Nun sind aber physisch nothwendige Handlungen solche Handlungen, die nicht willkührlich sind.

Folglich haben die physisch nothwendige Handlungen keine Sittlichkeit.

Der Obersatz ist bewiesen, (n 2.) und der Untersatz ist aus dem §. 7. Vorb. und §. 52. Erl. erweislich. Z. E. Die Verdauung der Speisen, der Umlauf des Geblüts, insofern diese Handlungen nicht von unserer Freyheit abhängen, sind physisch nothwendig, und haben keine Sittlichkeit.

N. 3. Wir haben bewiesen, (§. 57. 59.) daß alle unsere Handlungen gute oder böse Folgen hervorbringen. Folglich müssen auch alle unsere

nicht willkührliche und physisch nothwendige Handlungen gute oder böse Folgen nach sich ziehen. Folglich kömmt auch unsern physisch nothwendigen Handlungen eine Güte oder Bosheit zu. Allein daher können wir nicht schließen, daß sie eine Sittlichkeit haben. Die Güte und Bosheit der Handlungen ist das Geschlecht. Die Sittlichkeit ist die eine Art, und die nicht sittliche Güte und Bosheit ist die andere Art. (§. 65. Erl.) Wollte man also von der Güte und Bosheit einer Handlung überhaupt auf die Sittlichkeit losschließen, so würde man von dem Geschlechte zu einer bestimmten Art schließen, da doch die andere Art eben sowohl statt finden kann. Ein Anfänger aber in der Vernunftlehre weis, daß diese Art zu schließen nichts taugt. Es wäre eben soviel, als wenn ich schließen wollte: Diese Person ist ein Geist. Folglich ist sie ein Engel.

N. 4. Bey diesem Absatze habe ich zu merken: α) daß der erste Satz, so daselbst beym Verfasser vorkömmt, in etwas unbestimmt sey, wenn es heißt, daß die Sittlichkeit den Handlungen zukömmt, insofern sie frey oder willkührlich sind. Es ist unstreitig falsch, daß den Handlungen überhaupt, insofern sie willkührlich sind, eine Sittlichkeit zukömmt. Ein Vieh übet verschiedene willkührliche Handlungen aus, aber es kömmt ihnen keine Sittlichkeit zu. Ist aber die Rede von unsern willkührlichen Handlungen, so gebe ich zu, daß sie zu unsern freyen Handlungen gehören, und also kann

man sagen, daß die Sittlichkeit unsern Handlungen zukömmt, insofern sie frey oder willkührlich sind. Ich habe aber oben bewiesen, daß der Verfasser nicht alle unsere willkührliche Handlungen, vermöge seines Lehrbegriffs von der Freyheit, für freye Handlungen, oder für solche, die zu den freyen Handlungen gehören, halten kann. (§. 7: Vorb. Erl.) Hieraus sieht man zugleich ein, was man von dem Ausdrucke halten soll, so gleich darauf folgt, wenn die nicht freye Handlungen, und die nothwendige Handlungen, als gleichviel bedeutende Worte, gesetzt werden. β) Wenn der Verfasser von den nothwendigen Handlungen redet, so habe ich die gehörige Bestimmung hinzugethan, damit man einsehe, daß hier eine fatale Nothwendigkeit verstanden wird. Denn in einem gesunden Verstande kann man sonst sagen, daß alle unsere allerfreyeste Handlungen bedingt nothwendig sind. Man vergleiche die beyden ersten Absätze in dem folgenden Hauptstücke.

I. Zusatz.

Wenn nicht alle gute und böse Folgen einer Handlung, sondern nur diejenigen, welche aus ihr, als einer freyen Handlung entspringen, ihre Sittlichkeit ausmachen, so ist offenbar, daß, wenn man die Sittlichkeit einer Handlung bestimmen will, man alsdenn diejenigen Folgen angeben muß, welche nicht aus ihr entspringen, insofern sie eine Handlung überhaupt ist, sondern insofern sie zu den freyen Handlungen gehöret.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß nicht alle gute und böse Folgen einer Handlung, sondern nur diejenigen, welche aus ihr, als einer freyen Handlung entspringen, ihre Sittlichkeit ausmachen.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß, wenn man die Sittlichkeit einer Handlung bestimmen will, man alsdenn diejenige Folgen angeben muß, welche nicht aus ihr entspringen, insofern sie eine Handlung überhaupt ist, sondern insofern sie zu den freyen Handlungen gehöret.

Der Untersatz ist aus dem §. 70. selbst klar, und die Folge des Obersatzes ist offenbar. Man vergleiche mit diesem §. 70. und seinem Zusatze den §. 65. In der Lehre von der Zurechnung brauchen wir den hier erwiesenen Satz. Denn, wenn man jemand was zurechnen soll, sieht man darauf, ob, und in wie weit die gute oder böse Folgen, so aus seiner Handlung entstehen, zu seiner Freyheit referiret werden können.

II. Zusatz.

N. 1. Das Vieh hat verschiedene natürliche Triebe, wodurch es beweat wird, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen. Beweis:

Wenn die Menschen, insofern sie Thiere sind, verschiedene natürliche Triebe empfinden, wodurch sie bewegt werden, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen, so folgt, daß auch das Vieh solche Triebe haben muß.

Nun ist das erste wahr, daß die Menschen, insofern sie Thiere sind, verschiedene natürliche Triebe empfinden, wodurch sie bewegt werden, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen;

Folglich ist auch das letzte wahr, daß das Vieh verschiedene natürliche Triebe empfinden muß, wodurch es bestimmt wird, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen.

Den Untersatz haben wir §. 26. bewiesen, und die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil das Vieh zu den Thieren gehöret. Was also den Menschen, als Thieren betrachtet, zukömmt, muß auch dem Viehe (brutis) zukommen.

N. 2. Den Handlungen des Viehes kömmt keine Sittlichkeit zu. Beweis.

Wer keinen Verstand und keine Vernunft hat, besitzt keine Freyheit.

Nun aber hat das Vieh keinen Verstand und keine Vernunft;

Folglich hat das Vieh keine Freyheit.

Der Obersatz ist bewiesen, (§. 52. Zus. II.) Der Untersatz ist aus der Erklärung des Viehes erweislich.

Wer keine Freyheit hat, besitzt kein Vermögen, frey zu handeln.

Nun

Nun aber hat das Vieh keine Freyheit.

Folglich kann das Vieh nicht frey handeln.

Wer kein Vermögen hat frey zu handeln, dessen Handlungen kömmt keine Sittlichkeit zu.

Das Vieh hat kein Vermögen, frey zu handeln;

Folglich kömmt den Handlungen des Viehes keine Sittlichkeit zu.

Der Obersatz ist aus dem Zus. I. und der Untersatz aus dem nächst vorangehenden Schlusse klar.

N. 3. Insofern die Menschen und das Vieh die natürlichen Triebe mit einander gemein haben, wodurch sie bestimmt werden, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen, so hat der Kaiser Justinianus das Naturrecht durch ein Recht erkläret, so die Natur alle Thiere (animalia) lehret. Siehe §. 41. Vorb. und §. 26. Zus. n. 3. Erläuter. Ich habe oben l. c. angemerkt, daß der Herr Kanzler von Wolf von diesem Naturrechte in seinen horis subcisivis Marpurgens. An. 1729. semestr. hiemal. im zweyten Stücke p. 37. u. f. w. gehandelt, und um meinen Lesern eine Erleichterung zu machen, trage ich kein Bedenken, seine Abhandlung größtentheils hier einzurücken. Sie stehet auch in Wolfens kleinen philosophischen Schriften, und ist

im

im dritten Theile das 13te Stück. Ich will mich dieser deutschen Uibersetzung des Prof. Hagens in Bayreuth, die ich bey der Hand habe, bedienen. Sie lautet folgendergestalt:

§. 2. Die Erklärung des Rechts der Natur kömmt von dem Ulpian her, und ist im ersten Gesetze §. 3. der Pandekten, von der Gerechtigkeit und dem Rechte anzutreffen. Er sagt daselbst: Das natürliche Recht ist dasjenige, welches die Natur alle Thiere gelehret hat. Von Galen hingegen hat man folgende Erklärung vom Rechte der Völker, welche im 6ten Ges. dies. Tit. stehet: Das Völkerrecht ist dasjenige, welches ein natürlicher Grund unter allen Menschen gemacht hat: Das bürgerliche Recht hingegen ist dasjenige, welches ein jedes Volk sich selbst macht. Eben diese Erklärungen hat Tribonian in die Institutiones hineingesetzt. .. Mein Werk ists nicht, nunmehr zu untersuchen, was die Ausleger des römischen Rechts für einen Streit mit einander darüber führen; sondern wir haben die Begriffe, welche mit den Ausdrücken: Recht der Natur der Völker und der Bürger, nach Ulpians und Galens Meinung, übereinkommen, zu untersuchen, damit sich ihr Nutze bey Erklärung des römischen Rechts zeige, und man dasjenige nicht eines Irrthums beschuldige, welches jedoch der Wahrheit gemäß ist.

§. 3. Ulpian erkläret die Art und Weise nicht, wie die Natur die Thiere etwas lehre. Es ist dem

demnach einem Leser, der nicht weiß, was für einen Begriff er mit diesen Worten verbinden solle, die ulpianische Erklärung dunkel, und er kann ihren Verstand nicht erreichen, weil man eines andern Worte sodenn erst verstehet, dafern man mit den Worten diejenigen Begriffe verbindet, welche er in seinem Gemüthe hatte, als er solche vorbrachte. So lange man daher nicht weiß, wie die Natur die Thiere etwas lehre: so lange kann man auch vermöge dieser Erklärung nicht beurtheilen, was man nach Ulpians Meinung zu dem Rechte der Natur zu rechnen habe.... Weil also in Ulpians Erklärung Worte gebraucht werden, welche er nicht erkläret, so muß man mit seinen Worten diejenigen Begriffe verbinden, welche uns entweder die vorgebrachten Beispiele, oder auch die dem Naturrechte beygelegte Eigenschaften zu erkennen geben.

§. 4. Was nun also das Recht der Natur betrift: so behauptet Ulpian, dieses Recht sey dem menschlichen Geschlechte nicht eigen, sondern es habe dasselbige mit allen Thieren, welche auf der Erde und im Meere erzeuget werden, auch mit allen Vögeln gemein. Daher entstehe die Verbindung Mannes und Weibes, ingleichen die Erzielung und Erziehung der Kinder. Man sehe, daß auch die übrigen Thiere, ja sogar das wilde Vieh dafür angesehen werde, ob verstünde es dieses Recht. Ferner heißt es, daß natürliche Recht sey durch eine gewisse göttliche Vorsorge gemacht,

auch

auch fest und unveränderlich. Daraus erhellet demnach, man müsse sich die Begriffe von dem natürlichen Rechte also vorstellen, daß dadurch diejenige Gattung der Handlungen bestimmt wird, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und daraus sich erweisen läßt, dieses Recht sey an sich unveränderlich. Denn man legt den Dingen solche Eigenschaften bey, welche ihrem Begriffe, der uns vor Augen schwebt, gemäß sind, solange man von der Wahrheit nicht abweichet. Solange uns nun keine Noth treibet, anderm einen Irrthum beyzumessen, so lange müssen wir seinen Worten, wenn sie sich auf verschiedene Weise erklären lassen, einen solchen Verstand beylegen, daß sie weder einander, noch auch der Sache widersprechen. Denn es ist nichts gemeiner, als daß man etwas unbequem ausdrücke, was den Gedanken nach doch richtig ist; und es ist auch keine so leichte Sache, seinen Sinn genau zu erkennen zu geben, daß in den Worten weder mehr, noch weniger enthalten ist, als in dem damit übereinkommenden Begriffe.

§. 5. Weil nun also, nach Ulpians Meinung, das ganze menschliche Geschlecht, und alles Vieh das Recht der Natur mit einander gemein haben, solches auch unveränderlich seyn soll; (§. 4.) so folget nothwendig, daß dasjenige, dadurch es bestimmt wird, sich sowohl bey allen Thieren, als auch bey dem menschlichen Geschlechte beständig finden müsse. Solches erhellet auf das allerangenscheinlichste aus dem Gegentheil. Wir wollen den Fall setzen,

der bestimmende Grund dieses Rechtes finde sich bey dem Geflügel nicht: so wird dieses Recht die Vögel nicht ferner angehen; welches doch demjenigen zuwider lauft, was Ulpian behauptet. Wir wollen wiederum setzen: es könne dieser Grund, dem Wesen des Menschen ohnbeschadet, oder dem Wesen eines gewissen Thieres ohnbeschadet, weg seyn: so ists nicht weiter unveränderlich. Denn aus den allgemeinen Sätzen der Grundlehre erhellet, daß, wenn man das Bestimmende wegnimmt, auch dasjenige wegfällt, was dadurch bestimmet wird. Was unveränderlich ist, das ist auch an sich, oder unbedingt nothwendig. Was aber unbedingt nothwendig ist, gleichwohl aber durch etwas anders bestimmt wird; das läßt sich gewißlich nicht bestimmen, es sey denn durch etwas solches, das gleichfalls unbedingt nothwendig ist. Man muß demnach den Schluß machen, dasjenige, was, nach Ulpians Meinung, das Recht der Natur bestimmet, sey etwas schlechterdings nothwendiges, welches Menschen und Viehe durchgehends mit einander gemein haben. Untersuchen wir nun, was es denn sey, was bey dem Menschen und einem jeden Viehe schlechterdings nothwendig, und in allem einerley ist; so bleibt es nicht ferner dunkel, was denn dieses Recht sey, welches die Natur alle Thiere gelehret hat, und davon man glaubet, daß solches das Vieh eben so wohl verstehe, als die Menschen. Niemand wundere sich darüber, daß ich meine Zuflucht zu den Begriffen der Grundwissenschaft nehme, da ich gesonnen bin, den Begriff des natürlichen

chen Rechts, welchen ehedessen die römischen Rechtsgelehrten gehabt haben, nach einer auflösenden Art (via analytica) herauszubringen. Denn .... diese allgemeinen Begriffe geben die Richtschnur des Verstandes bey Untersuchung einer jeden Wahrheit ab.

§. 6. Wir haben nun gesehen, das Recht der Natur sey, nach der Meinung der römischen Rechtsgelahrten, aus etwas herzuleiten, welches an sich schlechterdings nothwendig ist, und der Mensch mit dem ganzen Geschlechte des Viehes gemein hat, dergestalt, daß, wenn man solches dem Menschen nimmt, er kein Mensch mehr bleibet, und, wenn man es einem einigen Vieh benimmt, solches nicht mehr unter das Geschlecht der Thiere gerechnet werden kann. In der Grundwissenschaft wird gezeigt, daß dasjenige, was mit dem Menschen und einem jeden Vieh auf eine so unveränderliche Weise verbunden ist, sein Wesen und seine Eigenschaften sind, welche man auch insgemein die Natur nennet. Das Recht der Natur ist demnach dasjenige, was durch das Wesen des Menschen und des Viehes, oder durch ihre gemeinschaftliche Natur bestimmet wird; dergestalt, daß, wenn man das gemeinschaftliche Wesen, oder Natur der Menschen und Thiere annimmt, das ist, wenn man dasjenige setzet, was das Geschlecht ausmacht, unter welchen die Menschen, und die unvernünftigen Thiere, als so viele Arten, enthalten, und welches man mit dem Namen der Thierheit belegen kann, man zugleich auch dieses Recht mit an-

nimmt, welches den Namen des Gesetzes der Natur führet, und die Handlungen so, und nicht anders, bestimmet haben will. Daraus siehet man folglich, wie die Alten erkannt haben, daß zwischen dem Wesen und der Natur des Menschen und des Viehes überhaupt eine solche Aehnlichkeit anzutreffen ist, welche hinreichet, ein gemeinschaftliches Geschlecht auszumachen, und daß in diesem Begriffe von dem gemeinschaftlichen Geschlechte die Gründe enthalten sind, daraus sich abnehmen läßt, warum einige Handlungen vielmehr so, als anders bestimmt werden müssen, ohnerachtet der Mensch die Kräfte, oder das natürliche Vermögen hat, sie auch auf eine ganz entgegen gesetzte Weise zu bestimmen. Und also sind wir auf einen sehr bestimmten und deutlichen Begriff von dem Rechte der Natur gekommen, wie sich die römischen Rechtsgelahrten denselben gemacht haben, dergestalt, daß man in einem jeden gegebenen Falle zu unterscheiden vermögend ist, ob sich die Handlung aus dem Rechte der Natur bestimmen lasse, oder nicht. Es ist nämlich dasjenige natürlichen Rechtens, dessen Grund sich aus dem Wesen, oder Natur eines Thieres, oder dessen, was der Mensch und das Vieh mit einander gemein haben, angeben läßt. Das Recht der Natur läßt sich also, nach Ulpians Sinn, durch eine Bestimmung der Handlungen erklären, davon der Grund in der thierischen Natur, oder dem Wesen enthalten ist, welches Menschen und Vieh mit einander gemein haben. Ohnerachtet ich nun diesen Begriff von dem Rechte der

Na-

Natur aus demjenigen, was wir in dem Rechte selbst finden, oder was uns Ulpian dazu angiebt, durch Beyhilfe der ewigen und unveränderlichen Wahrheit, nach analytischer Art herausgebracht habe, so scheinet es doch nicht unnützlich zu seyn, wenn ich ferner zeigen werde, daß die Menschen dieses Recht mit dem Viehe gemein haben, daß die Natur solches alle Thiere lehret, und daß man endlich auch dafür halten könne, das Vieh verstehe dasselbige.

§. 7. Der Grund desjenigen, was natürlichen Rechtens ist, steckt in dem Wesen des Menschen, in soweit er dieses mit dem ganzen Geschlechte der Thiere gemein hat. (§. 6.) Will man dieses nach der Vernunftlehre ausdrücken, so muß man sagen, der Grund von demjenigen, was, nach der Meinung der römischen Rechtsgelahrten, natürlichen Rechtens ist, liege in dem Begriffe des Geschlechts, unter welchem der Mensch und ein jedes Vieh, als Arten zu stehen kommen; folglich fließe das Recht der Natur aus dem Begriffe des Geschlechtes, zu welchem der Mensch nebst dem gesammten Viehe gehöret, und den die Schulweisen mit dem Namen des Thieres angedeutet haben. Was aber dem Geschlechte zukömmt, das kömmt auch allen und jeden Arten zu, die unter diesem Geschlechte enthalten sind.... Es schicken sich demnach diejenigen Verrichtungen, welche Ulpian zum Rechte der Natur ziehet, sowohl für das Vieh, als die Menschen. Daraus erhellet, daß aus dem

Begriffe des natürlichen Rechts folge, was Ulpian behauptet, es hätten nämlich Menschen und Vieh dieses Recht mit einander gemein. Es finden nämlich die Handlungen, welche nach der Meinung der römischen Rechtsgelahrten das natürliche Recht entscheidet, bey dem Viehe sowohl Statt, als bey dem Menschen. Fragt man demnach, wie die Bestimmung der Handlung eingerichtet seyn müsse, wenn sie dem natürlichen Rechte gemäß seyn soll: so lautet die Antwort überein, es mag die Rede von dem Menschen, oder von dem Viehe seyn. Das Vieh verrichtet zwar dasjenige, was dem Rechte der Natur gemäß ist, aus einer Nothwendigkeit der Natur. Die Menschen aber verrichten ihre Handlungen frey, indem sie von solcher Regel theils abweichen können, theils auch wahrhaftig abweichen. Aber dem ohngeachtet ist die Regel der Handlungen nicht verschieden, man betrachte die Menschen, oder das Vieh, und der Grund der Regel ist auch nicht anders, wenn die Rede von dem Menschen ist, als wenn man von den Thieren handelt. Es nehmen also Ulpian und die römischen Rechtsgelahrten, welche es mit ihm halten, das Recht der Natur nicht in einem uneigentlichen Verstande, wenn sie sagen, daß Menschen und Thiere solches mit einander gemein haben. Es müsse sich nämlich das Vieh nach eben demjenigen Rechte richten, welches in Absicht auf den Menschen in keinem andern Verstande ein Recht genennt wird; obgleich das Vieh dasjenige aus Nothwendigkeit thut, was der Mensch nach einer Frey-

heit vornimmt. Und wenn ich gleich einräume, daß dieses Recht nicht im eigentlichen Verstande ein Recht des Viehes genennt werde, so folgt jedoch nicht daraus, daß solches deswegen auch auf eine ungereimte Weise diesen Namen in Absicht auf die Menschen führe, als welche ihre Handlungen demselbigen gemäß, oder zuwider anstellen können. Z. E. Ulpian rechnet mit unter die Beyspiele des natürlichen Rechts die Erziehung der Kinder. Das Recht der Natur bringt also mit sich, daß die Eltern die Kinder erziehen müssen. Das Vieh thut auch diesem Gesetze ein Gnüge. Denn, wenn das Weibchen allein im Stande ist, die Jungen zu erziehen; so läuft es mit allerley Männchen zusammen: wenn es aber alleine seine Jungen nicht erziehen kann, so hält es sich mit einem einigen Männchen zusammen, bis sie völlig erzogen sind. Kann sich die Frucht, sobald sie das Licht erblicket, selbst helfen, so halten die Weibchen sich mit allen Männchen ohne Unterscheid zusammen, legen hernach ihre Eyer an einem bequemen Orte, und wenn die Jungen herauskriechen, so können sie sich alsobald das Futter suchen. Zum Beispiel dienen uns im ersten Falle die Hunde, und andere vierfüssigen Thiere, im zweeten die Vögel, im dritten aber die Raupen. Was nun also die vierfüssigen Thiere, die Vögel, und das Ungeziefer durch einen gewissen Trieb der Natur thun, das muß ein Mensch, welcher seine Handlungen nach Freyheit einrichtet, ebenermassen vornehmen. Die Erziehung der Kinder ist also ein gemeines Recht der Menschen

und aller Thiere. . . Es bringet auch die Erziehung keinen andern Begriff mit sich, wenn sie von den Vögeln, von den vierfüssigen und kriechenden Thieren; ingleichen von den Fischen, als wenn sie von den Menschen gebraucht wird. Ohnerachtet sie, wenn man auf den Menschen deutet, ganz andere Handlungen mit sich bringet, als wenn sie auf die unvernünftigen Thiere gezogen wird, gleichwie auch durch eben diesen Begriff verschiedene Handlungen der Thiere nach ihren verschiedenen Arten bestimmt werden. . . . Die Natur hat dieses Recht allen Thieren gelehret, dergestalt, daß man von allen durchgehends glauben kann, sie verstünden dieses Recht. Vermöge desselbigen steckt der Grund des natürlichen Rechts in dem Begriffe von einem Thiere, und wird also, wenn man annimmt, daß etwas ein Thier sey, auch zugleich die Bestimmung der Handlung angenommen. Da es nun dem Viehe wie an der Vernunft, also auch an der Freyheit fehlet: so werden sie zu den Verrichtungen, welche dem Rechte der Natur gemäß sind, durch ihr Wesen und ihre Natur getrieben, und verrichten dieselbigen aus einer Nothwendigkeit. Die Alten haben davor gehalten, und meiner Weltweisheit ist es auch nicht entgegen, daß das Vieh habe sinnliche Seelen, welche die in die Gliedmassen der Sinnen wirkende Sachen empfinden, und in welchen solche Begierden anzutreffen sind, die mit den äußerlichen Verrichtungen übereinstimmen. Gleichwie nun äußerliche Handlungen aus dem Bau des Leibes erfolgen; also entsprin-

gen

gen auch die sich dazu schickende Begierden aus den Vorstellungen der sinnlichen Seele nothwendig. Das Vieh ist sich demnach dieser Handlung bewußt, und aus ihrer Erkenntniß, welche ihm natürlich ist, erfolgt die Begierde. Daraus erhellet, daß man demselben eine Erkenntniß dieses Rechts nicht absprechen kann, und daß einerley Natur sie solches lehret. Wer die Hauptwissenschaft und Naturlehre hinreichend verstehet, findet darinn nichts ungereimtes. Denn es kömmt dem Viehe einige Erkenntniß dieses Rechts zu, und dieses ist ihm natürlich, also daß es keinen andern Lehrmeister, als die Natur nöthig habe, ohnerachtet demselben nicht frey stehet, ob es seine Handlungen solchem gemäß einrichten will, oder nicht, sondern um einer Nothwendigkeit der Natur willen, sie also, und nicht anders, einrichtet, auch deswegen weder eine Belohnung, noch Bestrafung, ingleichen weder Lobens, noch Scheltens fähig ist. Und also ists am Tage, welches denn dieses Recht ist, das die Natur alle Thiere gelehret habe, dessen Erkenntniß man ihnen beylegen muß, und welches sie mit dem Menschen gemein haben. Es ist aber diese Erkenntniß verworren. Dem Menschen aber, der eine Vernunft besitzt, ist sie deutlich. Geben wir nun auf die (allgemeine) deutliche Erkenntniß, welche wir haben, wohl Acht: so muß man sagen, daß sie das Recht, welches wir haben, auch verstehen, weil ihre äußere Verrichtungen den Schein geben, als besäßen sie eben diejenige Erkenntniß

des Rechts, welche sich bey einem Menschen befindet.

§. 9. Man findet kein anderes Recht, als dasjenige, welches die römischen Rechtsgelahrten das Recht der Natur genennt haben, von dem man sagen könnte, daß es die Menschen und alle Thiere gemein hätten, daß die Natur solches alle Thiere gelehret habe, und daß die Thiere solches zu verstehen scheinen. Weil es nun diese Beschaffenheit ganz allein für sich hat, sie ihm auch einzig und beständig zukömmt; so hat man sie auch allerdings mit unter die Eigenschaften zu rechnen. Es wird demnach durch diese das Recht der Natur, wenn man es in denjenigen engen Schranken nimmt, welche ihm die römischen Rechtsgelahrten setzen, richtig erkläret. . .

§. 10. Den römischen Rechtsgelahrten war zwar der Grund desjenigen Rechtes, welches sie das natürliche nennten, unbekannt, weil sie nicht einsahen, welches der bestimmende Grund der Handlungen sey, der in dem Begriffe des gemeinschaftlichen Geschlechts, darunter der Mensch und das Vieh stehen, enthalten ist, und weil sie auch keine deutliche Begriffe von der Art hatten, wie die Natur alle Thiere dieses Recht lehre, daß man sie dafür ansehen kann, als verstünden sie dasselbe. Diesen ohnerachtet diente ihre Erklärung dazu, dasjenige, was natürlichen Rechtens nach der bey ihnen hergebrachten Bedeutung ist, a posteriori zu finden. Denn man nehme entweder an, das

Recht

Recht der Natur sey ein gewisses gemeinschaftliches Recht der Menschen und der Thiere insgesammt, oder es sey solches das Recht, welches die Natur alle Thiere gelehret hat, dergestalt, daß man sie um des willen dafür ansehen kann, ob verstünden sie dasselbe, weil sie Dinge thun, die ihm gemäß sind; so läßt sich aus beyden angenommenen Dingen herausbringen, daß die Handlungen, welche das Recht der Natur entscheidet, zum wenigsten überhaupt betrachtet, den Menschen und Thieren gemein sind. . . . Giebt man also auf die Verrichtungen des Viehes Acht, wenn es in seiner natürlichen Freyheit sich befindet; so lernet man daraus, welche Handlungen dem Gesetze der Natur gemäß sind, wenn man sie als Mittel einer Absicht ansiehet, welche das Vieh dadurch erreichen soll. Denn das Vieh handelt um der ihm von Gott vorgesetzten Absicht willen, welche es nicht verstehet, und also auch nicht zum Ziel hat: ein Mensch aber, der Vernunft besitzt, und seine Absicht sowohl verstehen, als auch sich vornehmen kann, ist verbunden, um derselben willen etwas zu thun, und sich auch solche zum Ziel zu setzen, damit er dasjenige in Freyheit verrichten möge, was das Vieh aus Nothwendigkeit unternimmt. Das Vieh verfährt demnach eben so, als wenn es vernünftig wäre, ob es ihm schon an dem Gebrauche der Vernunft fehlet, indem seine Handlungen von der allerhöchsten Vernunft eingerichtet sind. Da nun ein Mensch, wenn er der Freyheit, welche er hat, mißbrauchet, Handlungen vornimmt, die der Vernunft zu-

wider sind: so scheinet es, ob sind die Verrichtungen der Thiere der Vernunft weit gemäßer, als der Menschen ihre: daher man schon von alten Zeiten her behauptet, und Rorarius in einem ganzen Buche zu beweisen sich Mühe gegeben hat, das Vieh bediene sich der Vernunft weit besser, als die Menschen. Daher wird man auch in der heiligen Schrift auf das Vieh verwiesen, um von demselbigen eine weise und kluge Einrichtung der Handlungen zu erlernen. Also preißet Salomo den Faulen, welche sich auf den bevorstehenden Mangel mit nichts versehen, die Weisheit der Ameise an, welche ihre Speise im Sommer zubereitet, und in der Erndte anschaffet, daß sie etwas zu essen habe. So wird auch die Weisheit des Kaninchens gelobet, welches sein Bette im Felsen macht, damit es sicher schlafen möge. Ingleichen wird der Ochs gelobet, welcher nicht brüllt, wenn er vor der vollen Krippe stehet, damit man daraus erlernen möge, man dürfe nicht über Unglück klagen, solange man noch so viel hat, als die gegenwärtige Noth erfodert. Wer Ulpians Erklärung wider die Verachtung schützen, und aus den Verrichtungen des Viehes, welche ihm aus den Geschichten der Thiere bekannt seyn müssen, das Recht der Natur in derselbigen engen Bedeutung herleiten wollte, darinn es die römischen Rechtsgelahrten nehmen; der sollte gewiß keine vergebene Mühe anwenden. Diese Arbeit sollte dazu dienlich seyn, denjenigen Theil der Physiognomie höher zu treiben, darinn man aus der Aehnlichkeit der Menschen mit den Thieren

in der äußerlichen Gestalt des Leibes, besonders des Gesichts, auf ihre natürliche Neigungen den Schluß machet. Damit einer, welcher das in genauern Verstande genennte Recht der Natur der römischen Rechtsgelahrten von den Verrichtungen des Viehes herleiten wollte, nicht von der Wahrheit abweichen möge: so will ich hier ein und das andere in Zeiten erinnern. Das Vieh ist also eingerichtet, daß es eine Verrichtung immer auf einerley Weise vornimmt, und wird durch den Eindruck der äußeren Dinge in die Gliedmaßen der Sinnen zu seinem Thun angetrieben. Wenn also mehrere äußere Verrichtungen zusammenkommen, so kann es den Schein haben, als wenn die zusammengesezte Handlung, die daraus entspringt, fehlerhaft wäre. Ebenermassen, weil das Vieh dergestalt beschaffen ist, daß es immer auf einerley Weise verfährt, und die besonderen Umstände, welche dabey vorkommen, aus Mangel des Gebrauchs der Vernunft und aller (allgemeinen) deutlichen Erkenntniß, zu unterscheiden gar nicht vermögend ist, so hat es den Schein, als wäre die Verrichtung an sich, wenn man die Umstände damit vergleichet, nach der Natur unehrbar. Wir wollen den Fall sezen, ein Hund fresse die ihm hingesetzte Speise, ein anderer komme aber dazu, und falle auch darauf: so bellt er den andern Hund an, als wenn er ihn beißen wollte, ja er beißt ihn auch wohl, und eilet, damit er seine Speise auffrißt. Es hat das Ansehen, ob kämen diese Verrichtungen aus dem Neid her, weil dieses bey einem Menschen, wenigstens in einigen

Fäl-

Fällen, keinen geringen Neid zu erkennen geben würde. Daher man auch den hundischen Neid zum Sprüchwort gemacht hat. Man sollte daher denken, es gehe gar nicht an, daß man von dem Viehe lerne, welche Verrichtungen dem Rechte der Natur gemäß sind; indem bey dem Viehe gute und böse Handlungen unter einander vermenget wären, und man folglich vorher die Sätze des natürlichen Rechts eingesehen haben müßte, ehe einer urtheilen könne, was damit übereinkomme, oder davon abgehe. Ohnerachtet dieses nun einigen Schein der Wahrheit hat; so hindert es doch daran nicht, daß man nicht ohne Unterscheid aus den Verrichtungen des Viehes die Gründe des Rechts der Natur sollte herleiten können. Denn das äußerliche Thun des Viehes, welches uns in die Augen fällt, muß nach denjenigen Absichten beurtheilt werden, welche dadurch als Mittel erhalten werden, und man muß den Schluß machen, man habe die Handlungen nach diesen Absichten einzurichten. Das Recht der Natur will also haben, daß man nach diesen Absichten strebe, welche das Vieh mit seinen Verrichtungen zum Zwecke hat, und solchen nach seiner Art erreichet; ein Mensch aber muß denselben auf eine dem Menschen anständige Weise erlangen. Worinn aber diese Weise bestehe, das muß nach dem Begriffe der römischen Rechtsgelahrten aus dem Rechte der Völker entschieden werden, welches als ein den Menschen eigenes Recht, dasjenige noch dazu thut, was bey dem Viehe nicht Statt findet. Wir wollen davon die Anwendung

auf

auf das von dem Hunde erst angebrachte Beispiel machen; so wird uns ganz augenscheinlich bekannt werden, daß die Gründe des natürlichen Rechts, welches man aus dieser Quelle herleitet, davon nicht fehlerhaft werden. Der Hund hat eine Begierde nach dem, was ihm zum Fressen hingesetzt wird, um dadurch seinen Hunger zu stillen, welcher ihn treibet, solches zu suchen. Durch die Speise wird der Leib erhalten, welcher durch hungern endlich zu Grunde gehen würde. Es ist also die Absicht der Verrichtung, da er die Speise verschlucket, die Erhaltung seines Körpers, als der ohne diesen nicht gesund und unverletzet bleiben kann. Der Hunger ist ein Trieb dazu, daß der Leib nicht von Hunger verzehret wird, sondern sich mit Speise und Trank, soviel nöthig dazu ist, erquicke. Daraus nimmt man demnach folgende Grundwahrheiten des natürlichen Rechts ab: der Leib muß erhalten werden. Um den Leib zu erhalten, muß man Speise zu sich nehmen; man darf nicht hungern; sondern man muß solchem etwas zu essen suchen. Wenn der Hund frißt, und ein anderer kömmt dazu, und will auch anbeißen; so bellet und beißt er auf ihn los; und dadurch wird der andere abgehalten, er hingegen kann sein Fressen verzehren. Es ist also die Absicht dieser Verrichtung einen andern abzutreiben, der ihn darinn stören will, daß er diesen Theil seiner Pflichten, welche er vermöge des vorher kurz gesagten seinem Leibe schuldig ist, ein Gnüge thun, und folglich die Beschützung seines Körpers. Man macht also daraus den

Schluß,

Schluß, die Vertheidigung seiner selbst sey dem Rechte der Natur gemäß, es habe aber diese nach solchem nicht anders Statt, als nur wenn man von dem andern verhindert wird, daß man einer nach dem Rechte der Natur obliegenden Pflicht ein Gnüge leisten kann. Geben wir uns demnach die Mühe, die Verrichtungen des Viehes nach ihren Endursachen zu erwegen, und leiten daraus die Gründe her, nach welchen wir unsere freye Handlungen zu bestimmen haben: so darf man nicht besorgen, man müsse aus einem Menschen zum Viehe werden, und sich in seinem Thun von einem blinden Trieb der Sinnen und Gemüthsbewegungen hinreißen lassen, wenn man die unvernünftigen Thiere zu Lehrmeistern annimmt; doch will ich auch ein Beyspiel von einer einfachen Handlung angeben. Eine läufige Hündin hält sich zu allen Hunden ohne Unterscheid, und läßt einen gleich nach dem andern mit ihr laufen: sobald sie aber empfangen hat, so läßt sie keinen weiter zu, sondern wenn er es mit Gewalt versuchen will, so beißt, und bellt sie. Weil unter den Menschen eine Weibsperson höchst wollüstig seyn muß, wenn sie dergleichen verstattet: so legt man den Hunden eine Geilheit bey, und vergleichet die geilen Weibsbilder mit ihnen. Daher scheinet es, ob hätten die Hunde und die Wollüstigen das Naturrecht der Hunde mit einander gemein, davor der Mensch einen Abscheu haben sollte. Erwegt man aber auch dieses Thun der Hunde nach den Endursachen: so kann man keine andere, als der Vernunft gemäße Gründe daraus her-

lei-

leiten, davon sich sonst erweisen läßt, daß sie zu dem natürlichen Rechte gehören. Es ist nämlich die Erziehung der Kinder die Absicht der fleischlichen Vermischung, dazu wird die Lusche getrieben, wenn sie läufig ist. Sie verlanget nach keinem Beyliegen, als wenn sie läufig ist, und läßt auch kein Männlein mehr zu, wenn sie schon empfangen hat. Daraus siehet man, es sey eine Grundwahrheit des natürlichen Rechts, daß man den Beyschlaf nicht aus Wollust, sondern bloß um Kinder zu zeugen, begehen dürfe. Es ist also so ferne, daß eine Hündin uns ein Beyspiel der Unkeuschheit geben sollte, daß sie sich vielmehr dem Gebote der so seltenen, und unter den Menschen kaum erkannten Keuschheit völlig gemäß erweiset. Denn was das Laufen mit allen Männchen betrifft: so hat man dasselbe nicht der Geilheit zu zuschreiben, sondern daß es der Hündin gleichviel ist, von welchem Männchen sie fruchtbar gemacht werde, da das Männchen bloß bey der Erzeugung der Jungen zu thun hat, das Weibchen aber die Jungen allein zu erziehen im Stande ist, und daher auch allein durch einen natürlichen Trieb der Liebe seine Junge gerne hat. Weiter hat man zu merken, daß, wenn einer die Grundwahrheiten des natürlichen Rechtes aus den Verrichtungen des Viehes herleiten will, er nicht auf eine Gattung derselben allein, sondern auf sein gesamtes Geschlecht bey einerley Art der Handlungen Acht zu geben habe, indem sich hier eine mannigfaltige Verschiedenheit nach der Verschiedenheit der Arten darstellet. Aus dieser

Verschiedenheit aber erkennet man die Bestimmungen, unter welchen man etwas ausdrücken muß, welches an, und für sich nicht wahr ist. Ferner folgt hieraus, daß, wenn etwa diese Bestimmungen bey den Menschen nicht Statt haben, solches sich auch nicht auf den Menschen schicket, weil es nicht anders, als nur unter diesen Umständen wahr ist. Ein Beyspiel wird die Dunkelheit vertreiben, welche mit den allgemeinen Ausdrücken verbunden ist. Wir wollen demnach unsere Aufmerksamkeit hierauf richten. Eine läufige Hündin laufet mit mehreren Männchen, weil sie nicht sogleich von einem Laufen befeuchtet wird, und weil sie hingegen des Männchens, welches zur Befeuchtung das Seinige beyträgt, bey der Erziehung der Jungen im geringsten nicht nöthig hat. Es ist also dem Rechte der Natur, in sofern es nach der Meinung der römischen Rechtsgelahrten ein Recht ist, welches die Menschen mit dem Viehe gemein haben, nicht schlechterdings entgegen, daß man ohne Unterscheid zusammenlaufe aber unter einer gewissen gegebenen Bedingung. Denn von der Gewohnheit der Hunde bey ihrem Zusammenlaufen lernen wir, daß, wenn ein Weibchen von einem einigen Beyschaf nicht hinreichend befeuchtet werden kann, des Männchens hingegen nur zur Empfängniß, keinesweges aber zur Erziehung vonnöthen hat, das Zusammenlaufen mit mehreren Männchen erlaubt sey. Allein, weil bey dem menschlichen Geschlechte die Weibspersonen zur Erziehung der Kinder allein nicht hinreichend sind, sondern der Mann dazu nothwendig, auch

behilflich seyn muß: so hat unter diesen Umständen der Beyschlaf mit mehreren Männern nicht ferner Statt. Was sich also hierein schicke, das lehren uns die Vögel hinlänglich. Diejenigen Rechte der Thiere sind demnach gewissen Arten eigen, welche aus dem Begriffe nicht eines Thieres überhaupt, sondern dieser, oder jener Art, als etwan die Hunde insbesondere fließen. Da nun das Recht der Natur nach dem Sinne der römischen Rechtsgelahrten ein gemeinschaftliches Recht aller Thiere ist, und daher seinen Grund in der gemeinschaftlichen Natur aller Thiere, das ist, in dem Begriffe eines Thieres überhaupt, keinesweges aber in dem Begriffe eines Hundes, in sofern er ein Hund ist, oder einer jedweden andern Gattung haben muß: so müssen auch solche Dinge nicht mit zu dem Rechte der Natur, nach Ulpians Erklärung, gerechnet werden, welche nur allein gewissen Arten der Thiere eigenthümlich sind. Denn diese Rechte bey den Thieren sind denjenigen Rechten entgegengesetzt, welche dem Menschen eigen sind, und von den römischen Rechtsgelahrten mit Namen des Völkerrechts belegt worden. Die allgemeinen Grundwahrheiten aber, welche zu dem Rechte der Natur gehören, werden uns aus der Erfahrung bekannt, wenn man die verschiedene willkührliche Grundwahrheiten (principia hypothetica), welche sich für verschiedene Arten des Viehes bey einerley Gattung der Handlungen schicken, untereinander vergleichet, und die allgemeine Grundwahrheit daraus abnimt. Doch müssen dabey diejenigen Regeln beobach-

tet werden, welche ich davon gegeben habe, wie man es aus dem gegebenen Begriffe der Arten den Begriff des Geschlechtes herausbringen solle. Nur hat man sich in Obacht zu nehmen, daß nicht jemand, der Wahrheiten zu untersuchen nicht im Stande ist, etwas für unmöglich ansehe, davon er wahrnimmt, daß er es nicht leisten könne. Wenn einer sich auch von seinen Kräften mehr verspricht, als darinn stehet, und aus den Verrichtungen des Viehes auf eine unrichtige Weise solche Grundsätze herleite, welche damit gar nicht übereinkommen können, oder für allgemeine Grundwahrheiten etwas ausgiebt, was sich nur für gewisse Arten des Viehes schickt; so muß er sich hüten, daß er nicht behaupte, aus den Handlungen des Viehes lasse sich kein Recht herleiten, welches die Menschen verbinde, sondern die Handlungen des Viehes führten uns auf solche Grundsätze, welchen die Laster und Schandthaten der Menschen gemäß sind, u. s. w.

N. 4. Herr Hofrath Schmaus in Göttingen hat vor kurzem ein Programma herausgegeben, so die Aufschrift führet: **Vorstellung eines wahren Begriffs von einem Rechte der Natur**, worinn er zu beweisen sich bemühet, daß es kein ander Recht der Natur gäbe, als dieses, so die Natur alle Thiere gelehret hat, und sich auf die blossen natürlichen Triebe gründet. Herr Hofrath Darjes aber, unser grosser Lehrer des Naturrechts, hat in der Vorrede zu der dritten und neuesten Ausgabe seines Natur- und Völkerrechts dieses neue

Lehrgebäude des Herrn Hofraths Schmaussens ordentlich und gründlich widerlegt. Ich will hier aus dieser Vorrede nur so viel bemerken, daß der Herr Hofrath von dem Naturrechte, so die Natur alle Thiere gelehret hat, in Absicht auf die Bedeutung des Worts Recht, Gedanken hegt, die man nicht bey einem jeden findet, indem er behauptet, daß das Wort Recht hier so viel, als eine Befugniß im weitern Verstande bedeutet, z. E. ein Vermögen zu handeln, zu haben, zu genießen, u. s. w. (in sofern dieses Vermögen mit gewissen Gesetzen übereinkömmt) und in sofern die natürlichen Triebe solche Befugnisse im weitern Verstande hervorbringen, giebt er zu, daß sie (wenn man die Wirkung für die Ursache setzen will) eine natürliche Befugniß, oder ein natürliches Recht (jus naturæ) genennt werden können. Damit man aber dieses Naturrecht von dem System des Naturrechts, wie es heut zu Tage genommen wird, unterscheiden kann, so nennt er das erste jus naturæ subjective, und das letzte jus naturæ objective genommen. Es scheinet aber, daß man nicht durch diese verschiedene Benennung seinen Endzweck vollkommen erreichen wird. Denn das heutige Naturrecht ist eine Wissenschaft. Eine Wissenschaft wird sowohl subjective, als objective genommen, und also kann man auch das heutige Jus naturæ in einer gewissen Absicht ein Jus naturæ subjective sumtum nennen. Jedoch dieses ist eine Kleinigkeit, welche nur auf einen Ausdruck und nicht auf die Sache selbst gehet. Bey der Lehre von dem Naturrech-

rechte aller Thiere kann man auch nachschlagen Pufendorfii I. N. & G. L. 1. c. 3. §. 2, 3.

Anmerkung.

Hier thut der Verfasser der Zeugung der sittlichen Handlung beyläufig Erwehnung, und führet in dieser Absicht Köhlers Exercitat. I. N. §. 493. seqq. an, woselbst es heißt: Memini, me olim audire ex ore B. Godofr. OLEARII locum Augustini, qui quod ad sensum huc redit: Primo oritur cogitatio objectis, cogitationem delectatio, delectationem propositum actus, actum consuetudo, consuetudinem necessitas (moralis) & necessitatem desperatio sequitur. Ad quam catenam moralem, quæ genesin peccati ob oculos nobis ponit, & quæ mutatis mutandis ad *quemcunque* actum moralem, ejusque corollaria applicari potest, nec minus adeo contingens est, jam reflectamus. Conferas genesin actus moralis, quam dedit B. Jac. THOMASIUS in Tab. XXVII. philos. pract. Das übrige ist zu weitläuftig herzusetzen. Derowegen wir unsere Leser dahin verweisen. Man schlage auch hierbey Glafeys Recht der Vernunft §. 102 — §. 106. p. 45, 46. nach, welcher allerdings mit dem Köhler gelesen zu werden verdienet.

Ende des zweyten Theils.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gunnerus, Johan Ernst, 1718-1773

M. Johann Ernst Gunnerus vollständige Erklärung des Natur- und Vö
lkerrechts nach den Grundsätzen des Herrn Hofrath Darjes

Bd.: Zweyter Theil.

Wien 1785
Ph.pr. 621-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040765-3
VD18 90543696